Neue Untersuchungen

über das

Dogma von der Gnade.

Neue Untersuchungen

über das

Dogma von der Gnade.

Neue Untersuchungen

über das

Dogma von der Gnade

und

das Wesen

des

christlichen Glaubens.

Mit

besonderer Rücksicht auf die dermalige Vertretung der katholischen Dogmatik an den Universitäten zu Tübingen, München und Freiburg.

Von

Constantin von Schäzler.

Haec est victoria, quae vincit mundum, fides nostra.

1 Joann. V, 4.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1867.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Vorwort.

Ueber Zweck und Veranlassung gegenwärtiger Schrift brauche ich mich hier, da die nothwendigen Aufschlüsse darüber in ihr selber gefunden werden, nicht zu verbreiten. Ich könnte sie füglich eine Einleitung in die Dogmatik nennen. Denn sie bezweckt vornehmlich eine Verständigung über den Standpunkt, von dem aus diese Wissenschaft behandelt sein will. Weil aber hiezu vor Allem eine eingehende Untersuchung des Glaubens- und Gnadenbegriffes erforderlich war, hielt ich den gewählten Titel für geeigneter.

Daß er, wie ich vernommen habe, gleich bei seinem ersten Bekanntwerden die betreffenden Kreise unangenehm berührt hat, konnte mich, so sehr ich die Sache bedauere, nicht bestimmen, davon abzustehen. Denn die darauf bezeichnete Richtung meines Buches ist mit seiner ganzen Entstehungsgeschichte innigst verwachsen und hat ihm deßhalb ein eigenthümliches Gepräge aufgedrückt, das auch sein Titel, wenn er dem Inhalt entsprechen soll, nicht verschweigen durfte.

Daß sich übrigens die Hochwürdigen Facultäten der darauf genannten Hochschulen hiedurch beleidigt fühlen werden, glaube

ich nicht besorgen zu müssen. Denn sie haben in der That keinen Grund dazu. Oder ist ihnen etwa die Vertretung der Dogmatik, wogegen allein meine Schrift gerichtet ist, — wesentlich? Nur dann, was indessen mit ihrer ganzen Vergangenheit in Widerspruch steht, könnten sie mit Recht meinen Angriff als gegen sie gerichtet betrachten. Zum Ueberfluß erkläre ich ausdrücklich, daß mir ein Gedanke dieser Art durchaus fern liegt, und daß ich den Hochwürdigen Facultäten nach wie vor die gebührende Hochachtung zolle. Sie hätten sonach öffentlich gegen mich aufzutreten nur insoweit eine Veranlassung, als sie die von mir bekämpfte Lehre zu der ihrigen zu machen gesonnen wären. Daß mein Buch keine Parteischrift gegen die auf seinem Titel genannten Universitäten sei, geht schließlich daraus hervor, daß ich mir darin auch einer der ihrigen entgegengesetzten theologischen Richtung mehr als ein Mal zu widersprechen erlaube.

Kein persönliches Interesse also, nur die Natur der Sache selber hat mir den eingeschlagenen Weg vorgezeichnet. Den Anforderungen der Wissenschaft zu genügen, ist ohne Berücksichtigung der Lehre der Fachgenossen schlechterdings unmöglich, ganz abgesehen davon, daß man mich großentheils dazu herausgefordert hat. Außerdem wird heutzutage die Aufmerksamkeit des gebildeten Katholiken durch ein großartiges Ereigniß, das sich auf dem religiösen Gebiete vorbereitet, unwillkürlich auf dieselben Fragen, deren zeitgemäße Behandlung nur in der bezeichneten Verbindung möglich ist, hingelenkt.

Durch Berufung eines ökumenischen Concils hat unser glorreicher Papst Pius IX. der Wahrheit Zeugniß gegeben, daß das wirksamste Heilmittel gegen die geistig-sittliche Krankheit unserer Zeit die Neubelebung und Befestigung des Glaubens sei: haec est victoria, quae vincit mundum, fides nostra. Wer aber soll bei der begrifflichen Bestimmung seines Inhaltes, was die Aufgabe der Dogmatik bildet, und in den vielen dabei unvermeidlichen, dunklen und schwierigen Fragen vornehmlich unser Führer sein? Derselbe, den das letzte ökumenische Concil mit Vorliebe bei seinen Glaubensentscheidungen zu Rathe zog und zu dem unzweifelhaft auch das bevorstehende kein geringeres Vertrauen haben wird, der große heilige Thomas von Aquin.

Wir wollen katholisch sein, katholisch durch und durch, dabei aber Deutsche bleiben. Wem daher noch ein deutsches Herz schlägt, der wird mit mir den Wunsch theilen, daß auf dem künftigen Concil dem deutschen Geiste die Berücksichtigung seiner Eigenthümlichkeit, die unsere Nation so gut wie jede andere verlangen darf, nicht geschmälert werde. Finden aber kann er sie nur insoweit, als er selber katholisch ist. Daß er es in seinen hervorragendsten Erzeugnissen der neuern Zeit nicht immer gewesen sei, auch da nicht immer, wo er es ehrlich und aufrichtig gewollt hat, — ist unläugbar und bei unserer Lage ganz erklärlich. Er muß sohin vielfach selbst da, wo er in seinem Wollen schon katholisch ist, dieses in seinem Denken erst noch werden, was ihm ohne wissenschaftliche Disciplin kaum gelingen dürfte. Wo aber vermöchte der Deutsche die seinen Bedürfnissen entsprechende Geisteszucht besser zu finden, als in der Schule des hl. Thomas?

In ihm, der selber bei einem Deutschen in die Schule gegangen war, vereinigen sich alle Vorzüge des germanischen Genius. Und daß sich gerade unsere Sprache vortrefflich dazu eigne, thomistische Gedanken zum Ausdruck zu bringen, beweisen die Schriften eines Suso und Tauler. Auch die spärlichen Wahrheitskörner in der neuern deutschen Philosophie kommen von daher.

Damit sich die deutsche Theologie, wie Döllinger meint, dem Protestantismus gegenüber „als der Speer des Telephus erweisen könne, welcher die Wunde erst schlägt und dann heilt," muß vor Allem sie selber von seinem Einfluß befreit werden, dann aber es verstehen, einen Ton anzuschlagen, der im Herzen des gläubigen Protestanten einen Wiederhall findet. Auch in dieser Hinsicht wird ihr der Anschluß an St. Thomas nützlich sein. Denn durch seine ganze Theologie geht ein tief mystischer Zug, der dem deutschen Gemüthe zusagt. Dagegen würde die unbedingte Rückkehr zu einer Theologie, die sich in ihrer historischen Eigenthümlichkeit gerade im Gegensatz zu unserem deutschen Wesen ausgebildet hat, das große Versöhnungswerk, das auch das künftige Concil in's Auge fassen dürfte, nur noch schwieriger machen. Und wenn sie erst aus lauter Furcht vor den Verirrungen des germanischen Geistes von der Schärfe des

Dogma selber mehr als gut ist — freilich ohne es zu wollen — abgeschliffen hätte? Zudem wird durch diese Theologie der einzig vernünftige Zweck jeder Polemik, den Gegner zu treffen, nicht erreicht. Denn die Irrthümer, denen sie ihre Fassung entgegensetzte, sind längst in Vergessenheit gerathen, um andern Platz zu machen, die gerade mit den mittelalterlichen Anschauungen, die der hl. Thomas in seinen unsterblichen Werken bekämpft, eine merkwürdige Aehnlichkeit haben.

Ihn, den auch wir — unsere Schriften beweisen es — unsern Lehrer nennen dürfen, gegen die Unbilden, denen er heutzutage ausgesetzt ist, in Schutz zu nehmen, schien uns eine Pflicht der Dankbarkeit. Auch unsere Liebe zur Kirche hat uns dazu aufgefordert. Denn auf sie, die seine Lehre gutheißt und empfiehlt, fällt die Schmach der „verderblichen Irrthümer," deren Keime man darin gefunden haben will, nothwendig zurück. Dazu kommt schließlich ein persönliches Interesse, die schuldige Rücksicht auf unsere eigene theologische Existenz. Denn nicht allein die theologische Richtung, die uns zum Kampf mit ihr herausgefordert hat, sondern auch eine ihr entgegengesetzte ist in einzelnen ihrer Jünger nur zu leicht geneigt, geistig unabhängige Männer, die sich ihren Interessen nicht in allen Stücken zu bequemen wissen, als incorrect in der Lehre und wo dies nicht geht, ihre Ansichten wenigstens als „übertrieben" zu bezeichnen. Unsere eigenen Erfahrungen haben uns schon vor Jahren die Nothwendigkeit einer festen Stellung nach dieser Seite hin zum klarsten Bewußtsein gebracht. Ich wüßte indessen keine festere, als gerade die thomistische. Wie in den Geisteskämpfen früherer Jahrhunderte, hat sie sich in gegenwärtiger Controverse, einem geistesmächtigen Angriff gegenüber, vollständig bewährt. Wenn ich aber Jedem, der seine wissenschaftliche Selbstständigkeit zu wahren wünscht, den engen Anschluß an St. Thomas rathe, so habe ich dabei keinen polemischen Hintergedanken, und noch viel weniger denke ich daran, einen veralteten Schulgegensatz wieder aufzuwärmen. Mir diese Absicht zuzuschreiben, wäre eine offenbare Ungerechtigkeit, da mein Buch das gerade Gegentheil beweist. Ausgleichen, nicht schärfen will es jenen Gegensatz. Nicht also auf die Wiederherstellung abgelebter Formen, sondern auf einen zeitgemäßen Umguß des reinen Metalls unserer classischen

Theologie, damit sie auch dem modernen Geiste genießbar werde, — ist mein Streben gerichtet.

Als Katholiken müssen wir uns der Autorität innerlich unterwerfen, allein bloß der wirklichen, keiner selbstgemachten, keiner von gestern her. Hätte die Bewegung zum Schutz der „deutschen Wissenschaft" keinen andern Zweck gehabt, als die Monopolisirung der Theologie in Deutschland zu verhindern; so würden wir uns freudig ihr angeschlossen haben. Denn daß sich die Theologie gegen jede unberechtigte Beschränkung ihrer Freiheit erhebe, ist nicht nur unser aufrichtiger Wunsch, sondern wir glauben ihr auch den rechten Weg dazu gezeigt zu haben.

So wenig als wir einer andern Schule das Monopol zugestehen, nehmen wir es für uns in Anspruch. Ferne sei von uns eine Ansicht bloß deßhalb, weil sie der Lehre des hl. Thomas widerstreitet, für unkirchlich zu erklären! Dies allein, daß sie ihn höre, verlangen wir von der deutschen Wissenschaft; ihm zu folgen oder nicht — bleibe in ihr freies Ermessen gestellt. Jenes aber fordern wir, da uns ein höherer Gesichtspunkt nicht zusteht, im Namen der wissenschaftlichen Gründlichkeit. Was müßte die Folge davon sein, wenn es bei uns Deutschen zur Gewohnheit würde, die Autorität des hl. Thomas für die erste beste Theologie, nur weil sie gewissen Kreisen zusagt, und mitunter auch wohl für eine nichts weniger als erprobte Wissenschaft — in Anspruch zu nehmen? Man erlaube uns also, die wirkliche Lehre des hl. Thomas aus ihm selber vorzulegen und halte nicht von vornherein ohne weitere Untersuchung für eine ausgemachte Sache, daß wenn ihn die eine oder andere Schule im Interesse ihrer eigenen Theorien etwas lehren läßt, dieses schon wirklich seine Lehre sei. Wenn man endlich, wozu Jedermann das Recht hat, in dem einen oder andern dogmatisch nicht entschiedenen Punkte von ihm abzuweichen für gut findet, so gestehe man dies offen ein und suche nicht seine Abweichung durch künstliche Deutungen zu verschleiern.

Lebhaft allerdings ist Angesichts der großen Zahl und der berühmten Namen meiner Gegner das Bewußtsein meiner Schwäche,

mein Muth jedoch darob nicht kleiner. Allein ich erinnere mich des apostolischen Wortes: Videte enim vocationem vestram fratres, quia non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles; sed quae stulta sunt mundi elegit Deus. Mit dem innigsten Danke gegen Gott, der mir bisher geholfen, und im unerschütterlichen Vertrauen auf seinen zukünftigen Beistand lege ich die Feder nieder, indem ich die Frucht meiner Arbeit der „Mutter der göttlichen Gnade“ an ihrem heutigen Siegesfeste als ein schwaches Opfer darbringe. Sedes sapientiae ora pro nobis!

Freiburg im Breisgau am Rosenkranzfeste.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Drittes Kapitel.

Glaube und Glaubenswissenschaft.

Einleitung.

Der gegenwärtige Stand der Controverse mit Kuhn.

Herr Professor Schmid, welchem ich hiermit meinen Dank für die wohlwollende Gesinnung, womit er im Bonner theologischen Literaturblatt meine Controverse mit Kuhn besprochen hat, öffentlich darbringe, überschätzt die Bedeutung jener Controverse keineswegs, wenn er sagt, daß sie „Fragen von mehr oder minder großer, ja mitunter von größter Tragweite verhandelte," „Punkte, die heutzutage eine schwerwiegende, ja entscheidende Bedeutung haben" (1. Jahrgang Sp. 586 f). In der That, allein die hohe Wichtigkeit der „ihr zu Grunde liegenden allgemeinern Centralfrage über das Verhältniß von Natur und Gnade," worin Herr Schmid gleich mir die „theologische Frage der Gegenwart" erblickt (Sp. 591), veranlaßt mich zu den nachfolgenden Bemerkungen, welche keine Antikritik sein sollen. Ich fühle meinerseits nicht das geringste Bedürfniß, eine solche zu schreiben, und wollte bloß in einem rein sachlichen Interesse einen weiteren Beitrag zur Lösung jener so bedeutsamen Zeitfrage liefern.

Da ich wie gesagt die Anregung dazu gerade Herrn Schmid verdanke, so war es unvermeidlich, meine Bemerkungen an die seinigen anzuknüpfen, und daß mich diese nicht selten zum Widerspruch herausfordern, wird er mir so wenig übel nehmen, als ich ihm die an mir geübte Kritik. Ich habe übrigens eine solche Empfindlichkeit seinerseits um so weniger zu befürchten, weil die zwischen uns bestehende Differenz keine principielle ist. Herr Schmid nämlich will bloß mehrere der Consequenzen, welche sich mit logischer Nothwendigkeit aus den von ihm angenommenen Principien ergeben, nicht einräumen, und zwar deßhalb nicht, weil ihm dadurch die Kuhn'sche Theologie, als deren Vertheidiger er auftritt, gefährdet scheint.

Unsere principielle Uebereinstimmung bezeugt er selber folgendermaßen: Hinsichtlich der quaestio juris, also was die principielle Seite gegenwärtiger Controverse betrifft, „stellen wir uns mit Schäzler überall auf den Boden der patristisch-scholastischen, ja größtentheils auch der thomistischen Grundanschauung, und wenn wir in einigen, mehr untergeordneten Punkten die Opposition ergreifen müssen oder genauere Bestimmungen verlangen oder sorgfältigere Abgrenzungen rein wissenschaftlicher, theologischer Theorien von den Dogmen und theologischen Conclusionen der Kirche fordern müssen, so thun wir es von dem Einen und gemeinsamen Boden jener Grundanschauung aus" (Sp. 587). Zu den einzelnen Controverspunkten sofort übergehend, bemerkt er von unseren „eigenen Aufstellungen": „Auf dem sichern Boden der patristisch-scholastischen Wissenschaft ruhend, wollen sie einen ganz richtigen Natur- und Persönlichkeitsbegriff und Gnadenbegriff zur Geltung gebracht wissen; sie bringen auch die Rechte des Uebernatürlichen in dessen vollstem Maße zur Anerkennung" (Sp. 714). „Wir huldigen gleich Schäzler," erklärt er ferner, „der scholastischen Begriffs- und Wortfassung von Natur und Persönlichkeit, von Natürlichem und Uebernatürlichem" (Sp. 613).

Unserem „Naturbegriff" gibt sodann Herr Schmid das Zeugniß, daß er „weniger abstract, concreter" sei, als der Kuhn'sche (Sp. 619). Sein Persönlichkeitsbegriff erscheint ihm „nicht als ausreichend zunächst in der anthropologischen Sphäre" (Sp. 614); „auch im Bereiche der Trinitätslehre und der Christologie kann er nur in relativer, aber nicht in ausreichender, totaler Weise als wahr betrachtet werden" (Sp. 615). Bezüglich der Gnadenlehre aber macht Herr Schmid das folgende Zugeständniß: „Wie den Persönlichkeitsbegriff Kuhn's, so durchbricht Schäzler auch dessen Gnadenbegriff und sprengt den engen Rahmen einer unter den bloß moralischen Gesichtspunkt gestellten Gnadentheologie, und zwar mit vollem Rechte. Der Begriff der Gnade als einer Vervollkommnung der geistig-sittlichen Persönlichkeit ist zu wenig universell" (Sp. 619). „Wir sind mit Schäzler" — so urtheilt er schließlich — „darin einverstanden, daß die einschlägigen Lehren Kuhn's weder den Begriff der Gnade als eines *indebitum naturae* im theologischen Sinne des Wortes und noch weniger den

Begriff der specifisch-übernatürlichen Gnade zu einer völlig exacten und unmißdeutbaren Aussprache gebracht haben" (Sp. 647).

Kuhn nämlich läßt es nach dem Urtheil Schmid's „zu unbestimmt, ob die dem Vernunft- und Willensgebrauche vorauseilende und ihn durch alle Acte hindurch begleitende Gnade, welche ein Ausfluß der besondern und außerordentlichen Vorsehung Gottes ist, nur relativ nothwendig sei als ein Erleichterungs- und Vervollkommnungsmittel, als Präservativ und Nachhülfe gegen einen unnachhaltigen oder einen schlechten Vernunft- und Freiheitsgebrauch, oder ob sie nothwendig sei, um das Vernunft- und Willensvermögen zu Leistungen zu befähigen, welche sie ohnedem ganz und gar nicht zu vollbringen vermöchten" (Sp. 653). Seinem Vertheidigungszwecke entsprechend erwähnt er der verschiedenen Bemühungen Kuhn's, den Verdacht einer Verkennung der „unbedingten Nothwendigkeit der innern Gnade zur Erreichung des Heilszweckes" von sich abzuwälzen, kann aber zuletzt den bedeutsamen Wunsch nicht unterdrücken: „Zu wünschen bleibt nur noch eine jede Mißdeutbarkeit schlechthin ausschließende, nähere Unterscheidung jener unbedingten Nothwendigkeit: ob die übernatürliche Gnadenversehung bloß unbedingt nothwendig sei, wenn Vernunft und Wille mit größerer Leichtigkeit und mit größerer und größter Vollkommenheit im Sinne der Integrität ihrem höchsten Ziele zustreben sollen, oder ob sie unbedingt nothwendig sei, wenn sie dasselbe überhaupt erreichen sollen; ob sie also unbedingt nothwendig sei unter der ersten oder unter der zweiten dieser beiden Bedingungen. Zu wünschen bleibt also nur eine genauere Abgrenzung und Vergleichung der übernatürlichen Vollkommenheit im Sinne der Integrität und im Sinne einer über diese hinausgehenden Erhöhung" (Sp. 654).

Durch diese Erklärungen hat Herr Schmid meine Kritik der Kuhn'schen Theologie, welche er entkräften wollte, vollständig bestätigt. Denn was behaupte ich anders, als daß es Kuhn nicht gelungen sei, den Begriff des Uebernatürlichen „zu einer völlig exacten und unmißdeutbaren Aussprache zu bringen?" — Doch nein! Herr Schmid wird erwidern, wir hätten mehr behauptet, nach unserem Dafürhalten bilde ja „die Kuhn'sche Lehre eine festgeschlossene Weltanschauung,

nur Ein Begriff habe in ihr keinen Platz — der des Uebernatürlichen nämlich" (Sp. 714)!

„Darin," klagt er, „können wir Schäzler nicht Recht geben, daß er jede Nichtunterscheidung, jede Unbestimmtheit oder Unklarheit der Auffassung oder der Darstellung in der Regel alsogleich für eine Läugnung des Unterschiedes nimmt, also vielfach in thetischer Weise urtheilt und verurtheilt, wo es nur in hypothetischer Weise als gerechtfertigt erschiene, oder nicht einmal dieses" (Sp. 648). „Hat Kuhn," heißt es ferner, „all diese Unterschiede, die das specifisch-übernatürliche Gnadenleben der Creatur vom relativ-übernatürlichen Gnadenleben derselben abgrenzen, auch nicht mit der nöthigen Bestimmtheit und Klarheit stets heraustreten lassen, so hat er sie doch nie und nirgends geläugnet" (Sp. 651).

Das glaube ich gerne. Jedoch was folgt daraus? Der Umstand, daß Kuhn jenen Begriff nicht läugnet, beweist höchstens soviel, daß ihm sein Lehrsystem einen Raum lassen möchte, mit nichten aber, daß ihm wirklich einer bleibe. Auf seine Absicht kommt es indessen offenbar nicht an; uns interessirt bloß zu wissen, ob die objective Gestalt, unter welcher uns seine Lehre vorliegt, den richtigen Begriff des Uebernatürlichen, worüber Herr Schmid gerade so wie ich denkt, — aufkommen lasse, oder nicht.

Wir haben uns bekanntlich für die letztere Annahme entscheiden zu müssen geglaubt, und die Gründe, welche uns dazu bestimmten, in einer umfassenden Schrift niedergelegt. Der Vertheidiger Kuhn's aber, obschon er unsere Bedenken mit großer Ausführlichkeit berichtet, hat es nicht für nothwendig gefunden, auch ihre Begründung seinen Lesern mitzutheilen, geschweige denn im Einzelnen ihre Entkräftung zu versuchen. Er stützt vielmehr seine Behauptung, daß er „zum großen Theile ein anderes und ein freundlicheres Bild der Kuhn'schen Theologie und ihrer geschichtlichen Entwickelung," als wir davon entworfen haben, „gewinnen müsse," auf die ganz allgemein gehaltene Erwägung, weil er „nur auf solche Weise dem hermeneutischen Canon entsprechen zu können glaube, daß man die Aeußerungen eines Autors ihrer Gesammtheit nach in Berücksichtigung ziehen müsse, wenn man die Grundanschauungen desselben herausstellen will, daß man ferner einen Autor nach dessen eigenem

Sprachgebrauche erklären müsse, selbst wenn dieser letztere ein ganz isolirter, vom traditionellen abweichender und nicht zu billigender Sprachgebrauch sein sollte, und daß man endlich überall da, wo eine Unbestimmtheit oder Unklarheit sich kundgibt, nicht alsogleich eine thetische Behauptung oder Läugnung dessen erblicke, was im Unbestimmten oder was im Unklaren liegen blieb" (Sp. 587).

Erstes Kapitel.

Von der theologischen Lehrfreiheit. Herr Schmid verkennt ihre Grenze und steht vielfach mit sich selber in Widerspruch.

I. Ueber die Grundsätze, welche bei der Auslegung eines Theologen zu beobachten sind.

Gegen die dreifache Regel der Auslegung, welche Herr Schmid geltend macht, haben wir nichts einzuwenden. Auch wir wollen uns streng daran halten, und so oft er uns zeigen sollte, daß die eine oder andere unserer Behauptungen dagegen verstoße, sei sie zurückgenommen. — Immerhin läßt sich darüber streiten, ob gerade die Berufung auf jene dreifache Regel dem Zwecke der Vertheidigung, welchem Herr Schmid nun einmal dienen will, sehr förderlich sei. Verweilen wir daher einen Augenblick bei dem uns entgegengehaltenen „hermeneutischen Canon," und fassen wir zunächst die erste Regel etwas genauer in's Auge.

1. Die Aeußerungen eines Schriftstellers sind ihrer Gesammtheit nach in Berücksichtigung zu ziehen.

Wenn man, um „die Grundanschauungen eines Autors herauszustellen, seine Aeußerungen ihrer Gesammtheit nach in Berücksichtigung ziehen muß;" so werden wir z. B. den Begriff des Uebernatürlichen, dem wir bei einem bestimmten Theologen

begegnen, sowie seine Lehre vom menschlichen Endziel, nur dann gebührend zu würdigen im Stande sein, wenn wir zugleich auf den Gnadenbegriff desselben Autors und seine Ansicht von der Persönlichkeit Rücksicht nehmen. Ist aber sein Persönlichkeitsbegriff — wie Herr Schmid von dem Kuhn'schen ausdrücklich anerkennt — „nicht ausreichend zunächst in der anthropologischen Sphäre," und kann er „auch im Bereiche der Trinitätslehre und der Christologie nicht in ausreichender, totaler Weise als wahr betrachtet werden," und bekennt sich überdies derselbe Theologe zu einem Gnadenbegriff, welcher — wie ebenfalls Herr Schmid von dem Kuhn'schen behauptet — „mit vollem Rechte durchbrochen und gesprengt" wird; — dann berechtiget uns der bloße Umstand, daß jener Theologe das Uebernatürliche „nicht läugnet," noch keineswegs zu der Annahme, daß seine bezügliche „Grundanschauung" auch dem richtigen Begriffe desselben gerecht werde: vielmehr müssen wir, dem Schmid'schen Grundsatze treu, um jene „herauszustellen," „seine Aeußerungen ihrer Gesammtheit nach" und darunter besonders diejenigen, welche dem innern Zusammenhang der Sache gemäß den fraglichen Begriff des Uebernatürlichen in sein rechtes Licht stellen und der nothwendige Schlüssel zu seinem wahren Verständnisse sind, — „in Berücksichtigung ziehen."

Diese Bedeutung aber muß bezüglich der gegenwärtigen Controverse dem Persönlichkeits- und Gnadenbegriff zuerkannt werden. Dies sind ja, wie uns Herr Schmid sagt, „die Punkte, um welche sich diese ganze Controverse sozusagen als um ihre Angelpunkte herumbewegt" (Sp. 587). Ist dem aber so; dann muß folgerichtig auch der Kuhn'sche Begriff des Uebernatürlichen als „nicht ausreichend" und „nicht in ausreichender, totaler Weise wahr" in dem Maße betrachtet werden, als von diesem Urtheil sein Persönlichkeitsbegriff, mit welchem jener steht und fällt, getroffen wird. — Nicht anders stellt sich die Sache, wenn wir sein Verhältniß zum Gnadenbegriff in's Auge fassen. Oder kann etwa unsere Behauptung, es fehle Kuhn der richtige Begriff des Uebernatürlichen — denn nur in diesem Sinne sagen wir, es habe der fragliche Begriff in seinem Lehrsystem keinen Platz — auch dann noch, wie gleichwohl von Herrn Schmid geschieht, als eine unberechtigte bezeichnet werden, wenn es wahr ist, was er selber einräumt, daß

wir den Kuhn'schen Gnadenbegriff, welcher mit seinem Begriffe des Uebernatürlichen offenbar in Eins zusammenfällt, — „mit vollem Recht durchbrochen" haben?

Der innere Zusammenhang beider Lehrpunkte, nämlich des Begriffes des Uebernatürlichen auf der einen und des Persönlichkeits- und Gnadenbegriffes auf der andern Seite, — ist so einleuchtend, daß jedes weitere Wort darüber als überflüssig erscheint. Nichtsdestoweniger will Herr Schmid den Schluß von diesem auf jenen, wenn es sich um die Beurtheilung der Lehre Kuhn's handelt, nicht gelten lassen. „Wie steht es nun," sagt er, „mit der logischen Folgerichtigkeit dieser und ähnlicher Beweisführungen? Wir müssen sie läugnen aus dem Grunde, weil hier überall eine unbedingte Annahme dessen, was nur bedingter Weise gilt, mitunterläuft. Allerdings hängen die betreffenden Lehrpunkte in der Kuhn'schen Doctrin zusammen und berühren sich auf das Innigste; doch sind es an und für sich verschiedene Punkte, die auch in gesonderter Weise behandelt werden können und eine selbstständige Lösung verlangen . . . Eine unbedingte Anerkennung aller, oder eine unbedingte Verwerfung aller ist hier keineswegs die unausweichliche Alternative" (Sp. 715).

Diese Distinction — Herr Schmid verzeihe uns unsere Offenheit — verstehen wir nicht. Es soll, um concret zu sprechen, unserem Schlusse, daß wenn der Persönlichkeitsbegriff und der des Uebernatürlichen „in der Kuhn'schen Doctrin zusammenhängen und sich auf das Innigste berühren," was von jenem gilt, auch von diesem angenommen werden müsse, — „die logische Folgerichtigkeit" aus dem Grunde abgehen, „weil hier überall eine unbedingte Annahme dessen, was nur bedingter Weise gilt, mitunterlaufe." Was will aber Herr Schmid damit sagen, wenn er uns daran erinnert, der Schluß aus der Unrichtigkeit des Kuhn'schen Persönlichkeitsbegriffes auf die seines Gnadenbegriffes gelte nur bedingter Weise? Offenbar nur soviel, daß es unzulässig sei, seine Tragweite weiter auszudehnen, als der innere und nothwendige Zusammenhang beider Begriffe reicht. Mit andern Worten: der gedachte Schluß ist nur insoweit gültig, als die Unrichtigkeit des Kuhn'schen Persönlichkeitsbegriffes auch die seines Gnadenbegriffes mit logischer Nothwendigkeit nach sich zieht. Oder meint etwa Herr Schmid, ungeachtet dieses

innern Zusammenhanges sei der darauf (selbstverständlich allein in jener bedingten Weise) gebaute Schluß gerade deßhalb ein unberechtigter, weil die fraglichen Lehren „an und für sich verschiedene Punkte" betreffen, „die auch in gesonderter Weise behandelt werden können und eine selbstständige Lösung verlangen?" Das ist wohl kaum seine Meinung. Denn durch die Nothwendigkeit einer „gesonderten Behandlung" und einer „selbstständigen Lösung" wird doch wahrlich nicht ausgeschlossen, daß der eine solche Behandlung und Lösung fordernde Gegenstand noch nebenbei mit andern Lehrpunkten dergestalt zusammenhängen könne, daß die Art seiner Behandlung und Lösung auch für diese und umgekehrt, maßgebend ist. Am wenigsten kann dieses in Bezug auf Lehrpunkte bezweifelt werden, welche sich, wie nach Herrn Schmid's Erklärung die in Frage stehenden, „auf das Innigste berühren."

Wir begreifen daher nicht, wie er unserer Beweisführung die „logische Folgerichtigkeit" gerade deßhalb abspricht, weil wir bei mehreren der Natur der Sache nach in einem solchen Wechselverhältniß zu einander stehenden Lehrpunkten, daß die Lösung des einen für die des andern maßgebend ist, — aus der Kuhn'schen Lösung des einen den Schluß ziehen, daß er auch bezüglich der andern so und nicht anders denken müsse. Dieser Schluß würde der „logischen Folgerichtigkeit" nur dann ermangeln, wenn das zwischen den fraglichen Lehrpunkten, diese an sich betrachtet und einer innern, in der Natur der Sache selber liegenden Nothwendigkeit zufolge, bestehende Wechselverhältniß — bei Kuhn aufgehoben und sohin in seinem Lehrsystem die Lösung des einen Punktes nicht mehr maßgebend für die des andern wäre. Dann aber steht seine Lehre in schreiendem Widerspruch mit dem objectiven Sachverhalt, d. h. die einzelnen Punkte des christlichen Lehrganzen verlieren im System der Kuhn'schen Theologie die ihnen an sich zukommende Stellung zu einander, was ihr Vertheidiger nicht behaupten wird. Jedenfalls hat Herr Schmid, indem er aus dem angegeben Grunde „die logische Folgerichtigkeit unserer Beweisführung" bestreitet, dabei den Grundsatz vergessen, welchen er selber gegen uns in Erinnerung bringt, „daß man die Aeußerungen eines Autors ihrer Gesammtheit nach in Berücksichtigung ziehen müsse."

Um einen Theologen billig zu beurtheilen, haben wir noch

einen andern Grundsatz im Auge zu behalten, welcher mit jener ersten Regel des Herrn Schmid innig zusammenhängt, jedoch in seiner Beurtheilung der Kuhn'schen Theologie nicht gehörig zur Geltung kommt. Man muß auf den Bildungsgang eines Theologen Rücksicht nehmen. Man muß die Zeit, in welche seine Jugend fällt, und die herrschenden Ideen, unter deren Einfluß er sich entwickelt hat, in Anschlag bringen. Nun kann uns unter Umständen die Berücksichtigung des Bildungsganges eines Theologen in dem Maße, als sie uns geneigt macht, seine Person milde und schonend zu beurtheilen, mit Mißtrauen gegen seine Lehre erfüllen. Dieses wird so oft der Fall sein, als der betreffende Theologe zu einer Zeit und in Kreisen, wo er den Einflüssen einer falschen wissenschaftlichen Richtung ausgesetzt war, aufgewachsen ist.

Mag dies bei Kuhn eintreffen? Ich kenne ihn allein aus seinen Schriften. Hier aber ist die Abhängigkeit von protestantischen Schriftstellern, welche durch seine Polemik nur schlecht verhüllt wird, — ganz unverkennbar. So sehr ich daher einen Mann, welcher sich seine dogmatischen Kenntnisse in dieser Schule gesammelt hat, glimpflich zu beurtheilen geneigt bin, so oft ich finde, daß er ein Dogma oder die Lehre eines katholischen Theologen mißversteht; — so muß ich doch gerade in seinem eigenthümlichen Bildungsgang eine Aufforderung erblicken, seine dogmatischen Aufstellungen mit Vorsicht entgegen zu nehmen und bevor ich sie unterschreibe, genau zu prüfen.

Es ist sonach eine vollständige Verkennung unserer Absichten, wenn Herr Schmid in unserer Kritik der Kuhn'schen Theologie eine „Verurtheilung" derselben, eine „Anklage auf Baianismus, Pelagianismus, Modalismus, Nestorianismus u. s. w." findet (Sp. 648. 714). Gegen eine solche Unterstellung hatten wir uns an mehreren Orten, z. B. in der Vorrede zu unserer Schrift S. V, deutlich genug verwahrt, um erwarten zu dürfen, daß man endlich einmal aufhöre, uns in dieser Richtung anzuschwärzen. Ich habe, wo ich die Lehre Kuhn's beleuchte, die genannten Namen geflissentlich vermieden. Da jedoch die zwischen uns strittigen Lehrpunkte zum großen Theil dieselben sind, worum es sich bei jenen Häresien handelte, so sah ich mich zu einer kurzen Darlegung derselben, ihrem Grundgedanken nach, um so mehr veranlaßt, als bekanntlich Kuhn, worüber Herr Schmid allzu rasch

hinweggleitet, die Anklage auf zwei davon, und zwar in ganz unverblümter Weise — gegen mich gerichtet hat! Hierbei bin ich indessen ganz objectiv zu Werke gegangen, das Urtheil darüber, inwieweit die Kuhn'schen Anschauungen damit übereinstimmen, absichtlich dem Leser überlassend. Erkennt nun Herr Schmid in dieser bloßen Darlegung des objectiven Sachverhalts — eine Anklage, woran er allein die „gründliche Motivirung" vermißt; so hat es fast den Anschein, als sei nach seinem Urtheil jene Uebereinstimmung wirklich vorhanden. Vermag er doch unsere „Anklage" nur deßhalb nicht „als eine gründlich motivirte anzuerkennen," weil wir „vielfach in thetischer Weise urtheilen und verurtheilen, wo es nur in hypothetischer Weise als gerechtfertigt erschiene, oder nicht einmal dieses." Indem wir bei dieser Gelegenheit wiederholt erklären, daß uns eine thetische Verurtheilung der Kuhn'schen Theologie niemals in den Sinn gekommen ist, nehmen wir von der Thatsache Act, daß Herr Schmid eine hypothetische wenigstens einiger Punkte derselben — denn dies bedeutet wohl der etwas räthselhafte Zusatz: „oder nicht einmal dieses" — für gerechtfertigt hält.

Endlich urtheilt er, daß in den Punkten, wo Kuhn nach seinem Dafürhalten von der Wahrheit abweicht, deßhalb „kein Irrthum" vorliege, weil sich dieser nur da finde, wo die ihm entgegengesetzte Wahrheit „kategorisch verneint wird" (Sp. 648). Die Unzulässigkeit dieser Beschränknng wird aus dem, was wir über die dritte Regel des Herrn Schmid zu sagen haben, klar werden. Zunächst ist es sein zweiter Grundsatz, der unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt.

2. Man muß einen Schriftsteller nach dessen eigenem Sprachgebrauch erklären.

Als zweite Regel empfiehlt uns Herr Schmid, und mit vollem Recht, „daß man einen Autor nach dessen eigenem Sprachgebrauche erklären müsse, selbst wenn dieser letztere ein ganz isolirter, vom traditionellen abweichender und nicht zu billigender Sprachgebrauch sein sollte." Vortrefflich. Nur vermag ich nicht abzusehen, wie er gerade hierin einen Anhaltspunkt, um unsere Kritik zu entkräften, finden will. Das von uns dabei

eingehaltene und von ihm beanstandete Verfahren erhält im Gegentheil — durch jene Regel eine ausdrückliche Bestätigung.

Der Sprachgebrauch eines Theologen, wenn er zumal ein feststehender ist, kann nicht als etwas bloß Zufälliges betrachtet werden; er steht in einem nothwendigen innern Zusammenhang mit den Anschauungen des betreffenden Theologen. Ist daher sein „Sprachgebrauch“ ein „vom traditionellen abweichender und nicht zu billigender“ — und ein solcher, d. h. ein „ganz antischolastischer Sprachgebrauch“ ist Herrn Schmid's eigner Erklärung zufolge (Sp. 613) der Kuhn'sche —; so muß das Nämliche auch von seiner Auffassung, welche nur die Kehrseite von jenem bildet, angenommen werden. Keinenfalls darf von einem Theologen, welcher mit dem traditionellen „Sprachgebrauch“ zerfallen ist, ohne Weiteres vorausgesetzt werden, daß seine Lehre nichtsdestoweniger in allen Stücken dem traditionellen Begriff gerecht werde. Dieses ist vielmehr erst zu beweisen, und man wird, bevor der Beweis geführt ist, eher das Gegentheil anzunehmen geneigt sein, wobei der Umstand, daß jener Theologe als Katholik traditionell lehren will, ganz und gar nicht in Betracht kommt, indem überhaupt nicht seine Absicht, von der wir annehmen, daß sie die beste sei, sondern allein seine wirkliche Lehre in Untersuchung gezogen wird. Dabei haben wir aber die zweite der uns von Herrn Schmid empfohlenen Regeln genau zu befolgen, d. h. es muß der betreffende Theologe „nach dessen eigenem Sprachgebrauche erklärt“ werden.

Obschon wir daher bei einem Theologen der wiederholten Versicherung begegnen, daß er den einen oder andern traditionellen Lehrpunkt, z. B. die Lehre vom übernatürlichen Endziel des Menschen, — „nicht läugne;“ so ist mit dieser Erklärung noch keineswegs Alles abgethan, es bleibt vielmehr auf das Sorgfältigste zu untersuchen übrig, ob der nicht geläugnete Lehrpunkt, oder das traditionelle Wort, in der ihm durch das fragliche Lehrganze eingeräumten Stellung noch den traditionellen Sinn behalte und behalten könne; kurz, es ist zu untersuchen, in welchem Sinn er darin vorkomme. Dies aber — wie Herr Schmid mit Recht erinnert — muß „nach dessen eigenem Sprachgebrauch,“ d. h. nach Maßgabe und im Lichte der diesem Sprachgebrauch entsprechenden Anschauung ermittelt werden. Gilt es sohin den Sinn, in welchem Kuhn von einem Ueber-

natürlichen und von einer inneren Gnade spricht, zu bestimmen; so ist dabei auf seinen Natur- und Persönlichkeitsbegriff, beziehungsweise den auf diesem beruhenden Sprachgebrauch, Rücksicht zu nehmen; wobei sich unschwer ergeben wird, daß der einzig mögliche Sinn, in welchem er von einem Uebernatürlichen, ohne seinen Natur- und Persönlichkeitsbegriff preiszugeben, sprechen kann, von dem traditionellen Begriffe desselben in dem Maße abweicht, als sein „eigener Sprachgebrauch," wie Herr Schmid selber zugestehen muß, — „ein ganz isolirter, vom traditionellen abweichender und nicht zu billigender Sprachgebrauch" ist.

Obschon daher unsere Untersuchung auf dem geschilderten Wege zu einem der Kuhn'schen Theologie minder günstigen Resultate gelangt; so haben wir doch dabei ganz und gar im Geiste des Herrn Schmid und mit genauester Beobachtung seiner zweiten Regel gehandelt. Er tritt sohin durch die Mißbilligung unseres Verfahrens, woran ihm bloß das Ergebniß mißfällt, mit sich selber in Widerspruch.

Bemerkt Herr Schmid Sp. 614: „Verschiedene moderne Autoren haben mit dem Worte ‚übernatürlich' verschiedene Begriffsauffassungen verbunden, die vom theologisch-hergebrachten, scholastischen Sprachgebrauche mehr oder minder abwichen, wie die Kuhn'sche;" so wird in diesem Satze unsere obige Behauptung, daß aus dem „Sprachgebrauch" eines Theologen mit vollem Recht auf seine bezügliche „Begriffsauffassung" geschlossen werde, als richtig anerkannt. Denn Schmid nimmt hier die zwei Dinge — was sie wirklich sind — als in einem Wechselbezuge stehend, als correlativ, indem er aus der Thatsache, daß der „Sprachgebrauch" einiger modernen Autoren von jenem der alten Theologen abweicht, eine Verschiedenheit ihrer beiderseitigen „Begriffsauffassung" folgert. Wenn also die seinem obigen Satze gegebene Wendung den von uns behaupteten innern Zusammenhang zwischen dem Sprachgebrauch und dem Begriffe eines Theologen thatsächlich anerkennt; — dann muß seine unmittelbar darauf folgende Aeußerung unser gerechtes Erstaunen erregen. Sie lautet: „Ist dieses auch nicht von sachlich-dogmatischem Belange" (nämlich die Verschiedenheit in der „Begriffsauffassung" des Uebernatürlichen!) „so kann es doch nur zu leicht der Klarheit der Auffassung Eintrag thun und muß ihr

sogar Eintrag thun, wenn der eigene Sprachgebrauch vom traditionellen nicht historisch-genau unterschieden oder mit ihm verwechselt wird; der Beibehaltung des letztern ist daher unbedingt der Vorzug zu geben."

Also wirklich? Daß unser Begriff des Uebernatürlichen — denn nach der Ansicht des Herrn Schmid setzt ja ein abweichender Sprachgebrauch eine verschiedene „Begriffsauffassung" voraus — „vom theologisch-hergebrachten mehr oder minder abweicht;" dies wäre „nicht von sachlich-dogmatischem Belange?" Ist es möglich, daß der nämliche Mann, welcher die „Centralfrage" über das Uebernatürliche für die „theologische Frage der Gegenwart" erklärt, derselben Frage die sachlich-dogmatische Bedeutung geradezu absprechen? Ein grellerer Widerspruch mit sich selber und zugleich eine auffälligere Verkennung des eigenthümlichen Wesens des Uebernatürlichen dürfte sich schwerlich finden lassen. Denn es gibt in der Dogmatik wenig Begriffe von tiefer einschneidender Bedeutung und welche daher sachlich belangreicher sind, als gerade jener des Uebernatürlichen. Das muß Herr Schmid sogar an derselben Stelle bezeugen, wo er seinen sachlich-dogmatischen Belang in Abrede stellt. Und wie erst thut er jenes? Dadurch, daß er dem Satze, welcher der „Begriffsauffassung" des Uebernatürlichen den „sachlich-dogmatischen Belang" abspricht, unmittelbar einen andern anreiht, welcher das in jenem Behauptete auf das Entschiedenste wieder aufhebt. Er fährt nämlich folgendermaßen fort: „Von großer, ja von der größten reellen Bedeutung und nicht von einer bloß nominellen ist dagegen die begriffliche Bestimmung des Uebernatürlichen im Sinne der theologischen, positiv-christlichen Gnade."

Herr Schmid meint wohl durch die letztere Bestimmung, d. h. durch die Worte: „im Sinne der theologischen, positiv-christlichen Gnade," dem schreienden Widerspruch, in welchen er sich verwickelt hat, entrinnen zu können. Eitle Hoffnung! Denn der „theologisch-hergebrachte, scholastische" Sprachgebrauch, beziehungsweise der diesem entsprechende theologisch-hergebrachte, scholastische Begriff des Uebernatürlichen, welcher Herrn Schmid zufolge „nicht von sachlich-dogmatischem Belange" ist, faßt eben das Uebernatürliche „im Sinne der theologischen, positiv-christlichen Gnade." Und

bezeichnet er auch gewisse, mit letzterer nicht unmittelbar zusammenfallende Erscheinungen in einem weiteren Sinne als übernatürlich, so wird doch dabei der Begriff des Uebernatürlichen „im Sinne der theologischen, positiv-christlichen Gnade“ — vorausgesetzt, und Herr Schmid nennt daher mit Recht den Kuhn'schen Dualismus eines philosophisch und theologisch Uebernatürlichen — einen „ganz antischolastischen“ (Sp. 613). Der Widerspruch Kuhn's gegen den „theologisch-hergebrachten“ Sprachgebrauch und Begriff, welcher nach der Meinung des Herrn Schmid „von keinem sachlich-dogmatischen Belange“ sein soll, berührt sohin das Uebernatürliche „im Sinne der theologischen, positiv-christlichen Gnade.“ Ist aber diese „begriffliche Bestimmung“ des Uebernatürlichen, wie uns Herr Schmid versichert, — „von großer, ja von der größten reellen Bedeutung;“ dann darf man nicht in demselben Athemzuge die Abweichungen davon, beziehungsweise die von einer „Begriffsauffassung,“ welche mit jener wesentlich zusammenhängt und auf sie eine nothwendige Rückwirkung ausübt, — für einen Punkt erklären, der „von keinem sachlich-dogmatischen Belange“ sei!

Um nichts consequenter will der Vertheidiger Kuhn's eine „Begriffsfassung,“ welcher er unmittelbar darauf eine „große, ja die größte reelle Bedeutung“ zuschreibt, als eine solche behandelt wissen, welche „bloß durch Gründe einer dem traditionellen Sprachgebrauch sich anlehnenden Zweckmäßigkeit, nicht durch philosophische oder theologische Sachgründe, gefordert werde“ (Sp. 613). Auch hier ist der Widerspruch mit seinen eigenen Behauptungen ein augenscheinlicher.

Oder wie? Wäre bei der Kuhn'schen Fassung des Uebernatürlichen, welche alle dem menschlichen Geiste nicht in stubstantieller Weise zugehörenden Gaben und Bestimmtheiten als übernatürliche bezeichnet, „die begriffliche Bestimmung des Uebernatürlichen im Sinne der theologischen, positiv-christlichen Gnade,“ welche Herrn Schmid zufolge „von großer, ja von der größten reellen Bedeutung und nicht von einer bloß nominellen ist,“ — etwa nicht interessirt? Daß dies in der That seine Ansicht sei, welche ihn auch zu jener so widerspruchsvollen Theorie verleitet hat, werden wir später sehen und dabei ihre Unrichtigkeit nachweisen. Vorerst einige Worte über die dritte Regel der Auslegung, welche uns Herr Schmid an's Herz legt.

3. Obschon nicht jede Unklarheit einer Läugnung des im Unklaren liegen Gebliebenen gleichkommt, so wird dieses doch so oft zutreffen, als aus Unklarheit entweder etwas, das den im Unklaren gelassenen Punkt geradezu ausschließt, behauptet, oder eine nothwendige Voraussetzung desselben verworfen wird; nicht nur die kategorische Verneinung einer Wahrheit bildet daher einen Irrthum.

Drittens also verlangt Herr Schmid, „daß man überall da, wo eine Unbestimmtheit oder Unklarheit sich kundgibt, nicht alsogleich eine thetische Behauptung oder Läugnung dessen erblicke, was im Unbestimmten oder was im Unklaren liegen blieb.“ Allerdings liegt nicht überall da, wo sich eine Unklarheit kundgibt, eine thetische Behauptung oder Läugnung vor. Gibt es aber nicht bisweilen eine Unklarheit, welche einer thetischen Behauptung oder Läugnung gleichkommt?

Herr Schmid stellt dies seltsamer Weise in Abrede. Denn, sagt er, „die Nichtunterscheidung dessen, was zu unterscheiden wäre, kann als ein Irrthum nur in denjenigen Punkten betrachtet werden, in welchen der Unterschied auf kategorische Weise verneint wird“ (Sp. 648). Bildet also die Läugnung einer Wahrheit, sowie die Aufstellung einer ihr entgegengesetzten Behauptung einen Irrthum, und setzt dieser nach der Ansicht des Herrn Schmid nothwendig eine kategorische oder thetische Behauptung, beziehungsweise Verneinung voraus; — so gibt es folgerichtig nach seinem Dafürhalten nur thetische Behauptungen oder Verneinungen. Dieser neuen Logik zufolge müßte ich, um überhaupt etwas zu behaupten, es immer ausdrücklich oder explicite sagen; die bloß indirecte oder, wie die Scholastiker sagen, virtuelle Behauptung, beziehungsweise Verneinung einer Sache wäre nicht mehr möglich.

Mittelst dieser Theorie läugnet Herr Schmid das Causalitätsgesetz, d. h. die sonnenklare Wahrheit, daß jede Wirkung eine Ursache voraussetzt. Denn wo dieses Gesetz, auf welchem unser ganzes Schließen beruht, seine Geltung behält, da gibt es indirecte Behauptungen oder Verneinungen. Wer nämlich das Dasein einer bestimmten Wirkung behauptet, be-

ziehungsweise läugnet, der bejaht oder verneint damit nothwendig auch jenes ihrer Ursache. Es ist hiezu nicht nothwendig, daß er der letzteren ausdrücklich Erwähnung thue oder thetisch bezüglich ihrer etwas aufstelle; er bejaht vielmehr oder verneint ihr Dasein indirect oder virtualiter, in Kraft des allgemeinen Gesetzes, daß keine Wirkung ohne Ursache ist.

Verhält sich aber die Sache so, dann ist die Behauptung des Herrn Schmid, daß allein die kategorische Verneinung einer Wahrheit einen Irrthum bilde, eine offenbar unrichtige. Denn mit jeder Behauptung oder Verneinung ist so gewiß die Möglichkeit eines Irrthums verbunden, als dieser das Gegentheil der Wahrheit ist, auf welche jene naturgemäß in einer solchen Beziehung steht, daß sie ihr entweder entspricht, oder in ihr Gegentheil, d. h. in Irrthum verfällt. Diesem Entweder-oder vermag Herr Schmid nicht zu entgehen. Was daher von unseren Behauptungen oder Verneinungen überhaupt gilt, das gilt auch von dem Irrthum, und umgekehrt. Sind daher jene, wie wir bewiesen haben, nicht nothwendig nur kategorische, d. h. ausdrückliche, gibt es vielmehr auch indirecte und virtuelle Behauptungen oder Verneinungen; so kann man nicht sagen, von einem Irrthum könne nur da die Rede sein, wo eine Wahrheit kategorisch oder explicite verneint wird.

Wir nehmen gerne an, daß sich Herr Schmid über die folgenschwere Tragweite dieser seiner Theorie keineswegs klar geworden ist. Es liegt uns daher auch die Absicht ferne, ihn für die Consequenzen derselben verantwortlich zu machen; zeigen aber müssen wir sie ihm. Dies glauben wir der Wissenschaft, in deren Namen er gegen uns aufgetreten ist, schuldig zu sein. Hat er also nicht gesehen, daß seine Theorie in ihrer äußersten Consequenz die Grundlagen aller Wissenschaft untergräbt und einen unheilbaren Skepticismus einführt?

Müssen wir dieses Urtheil über seine bezügliche Behauptung vom Standpunkt einer gesunden Philosophie aus fällen, so steht die Sache nicht besser, wenn wir die Geschichte zu Rathe ziehen. Man muß in der Dogmengeschichte geradezu ein Fremdling sein, um behaupten zu können, es habe die Kirche nur solche Lehrmeinungen, welche der katholischen Wahrheit als ka-

tegorische Verneinung derselben zu nahe traten, — als irrthümliche behandelt.

Was die Kirche unter einem „Irrthum" verstehe, möge uns Melchior Canus sagen, welcher die einschlägigen Fragen, durch die Aufgabe seines unsterblichen Werkes hiezu veranlaßt, mit besonderer Genauigkeit erörtert. Der Irrthum, sagt der große Theologe, unterscheidet sich dadurch von der Häresie, d. h. der formellen oder dem Verbrechen der Häresie, daß der Maßstab, nach welchem wir urtheilen, ob eine bestimmte Lehre einen Irrthum bilde oder nicht, ein schlechthin objectiver ist, keineswegs, wie bei dem Urtheil über die Häresie (der formellen) zum Theil ein subjectiver. Denn bei letzterer kommt es auf die Intention des Subjects an, welches den häretischen Satz ausspricht. Damit Jemand für einen Häretiker — im formellen Sinne — angesehen werden könne, ist es nicht genug, daß sein Verständniß der Glaubenslehre, gegen welche er verstoßt, ein unrechtes sei, er muß überdies den Willen haben, seine falsche Auffassung derselben, die er in ihrem Gegensatz zu der kirchlichen erkennt, mit Hartnäckigkeit (pertinacia) aufrecht zu erhalten. In diesem Sinn sagt Canus: Haeresis a voluntate quoque errantium pendet, nedum ab intellectu. Anders verhält es sich mit dem Irrthum. Bei ihm ist die sittliche Beschaffenheit des Subjects, welches die irrige Lehre aufstellt, durchaus gleichgültig; es kommt dabei lediglich auf die objective Lehre als solche an (error autem e rebus ipsis significatis perpenditur, nulla asserentis habita ratione [1]).

Wie der Irrthum überhaupt, so ist auch die materielle Häresie, oder die letztere im objectiven Sinne, von der sittlichen Beschaffenheit des Urhebers der fraglichen, in ihrem Verhältniß zur katholischen Wahrheit zu würdigenden Aufstellung — schlechthin unabhängig. Ob daher eine Lehre häretisch sei oder nicht, hängt keineswegs von der Absicht der sie aussprechenden Person ab. Vielmehr wird diese umgekehrt gerade deßhalb für einen Häretiker erklärt, weil sie einen an sich häretischen Satz mit Bewußtsein und Hartnäckigkeit festhält. Die Wahrheit oder Falschheit eines Satzes, sagt Suarez, entspringt nicht aus einer Beziehung desselben auf die Person, welche ihn

1) De locis theologicis. lib. XII. cap. 10. Vienn. 1754. pag. 714.

ausspricht (per ordinem ad dicentem), sondern sie beruht auf seinem Verhältniß zu der darin ausgesprochenen Sache (per ordinem ad rem, quam significat). Ist diese an sich so, wie es der Satz aussagt, dann ist er wahr, wo nicht, falsch. Die Bezeichnung einer Lehre als häretisch soll daher nicht das Aussprechen des fraglichen Satzes als ein verbrecherisches und sündhaftes brandmarken, sie soll vielmehr die Art und den Grad seiner Falschheit andeuten. Umgekehrt ist ein zur Glaubenslehre gehöriger Satz dieses nicht allein in dem Munde des Gläubigen; er ist es an sich selber, weil als durch Gott geoffenbart hinreichend vorgelegt und deßhalb an sich glaubwürdig. Hinwiederum stehen einzelne Sätze, ebenfalls an sich selber betrachtet, in einem solchen Verhältniß zu der Glaubenswahrheit, daß sie diese aufheben und daher von keinem Christen festgehalten werden dürfen. Bedeutet sohin die Bezeichnung „häretisch" einen Gegensatz der letztern Art, so drückt sie eine objective Beschaffenheit der betreffenden Lehre ohne jegliche Rücksicht auf die Gesinnung ihres Urhebers oder Vertheidigers aus (indicat absolutam proprietatem talis propositionis, utique absque respectu ad animum loquentis). Häretisch, schließt Suarez, ist demnach jede der einen oder andern zum Inhalt des christlichen Glaubens unzweifelhaft gehörenden Wahrheit dergestalt widersprechende Aufstellung, daß der Widerspruch offen daliegt (propositio aperte opposita, sive contraria, sive contradictoria alicui veritati, de qua certo constet esse de fide [1]).

Dem von Suarez entwickelten Gedanken, daß das häretische Gift einer Lehre in ihrer objectiven Fassung liege, unabhängig von der subjectiven Meinung der Person, welche sie aufstellt, — hat die alte Theologie dadurch einen Ausdruck gegeben, daß sie den folgenden, fälschlich dem hl. Hieronymus zugeschriebenen Ausspruch zu dem ihrigen gemacht hat: ex verbis inordinate prolatis fit haeresis. Sohin haben wir bei der wissenschaftlichen Würdigung der Lehre eines Theologen allein darauf zu sehen, ob sie katholisch klinge, nicht aber darauf, ob sie katholisch gemeint sei, was sich ja überhaupt der menschlichen Beurtheilung entzieht, wie schon der bekannte Satz anerkennt: de internis non judicat praetor.

---

1) De fide disp. 19. sect. 2. nro. 3. 4.

Inwiefern aber ein „isolirter, vom traditionellen abweichender und nicht zu billigender Sprachgebrauch" — und ein solcher ist Herrn Schmid zufolge der Kuhn'sche — zu Häresien führen könne, entnehmen wir aus den folgenden Worten des hl. Thomas: Per verba, quae quis loquitur, suam fidem profitetur; est enim confessio actus fidei, et ideo, si sit inordinata locutio circa ea, quae sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei [1]). In einer solchen Verderbniß des christlichen Glaubens erblickt St. Thomas das auszeichnende Merkmal der Häresie (importat corruptionem fidei christianae). Sie ist aber so oft vorhanden, als Jemand bezüglich eines zum Glauben gehörenden Punktes eine falsche Meinung hat (quando aliquis habet falsam opinionem circa ea, quae ad fidem pertinent). Und zwar gibt es Punkte, welche nur indirect und in entfernterer Weise zum Glauben gehören, sofern ihre Läugnung — wenigstens der Consequenz nach — zu einer Schädigung der Glaubenswahrheit führt (sicut ea, ex quibus negatis sequitur corruptio alicujus articuli). Auch der Widerspruch mit einer solchen Lehre bildet nach St. Thomas — eine Häresie [2]). Es muß jedoch ihr Zusammenhang mit der Glaubenswahrheit, welche ich durch ihre Läugnung mittelbar schädige, von mir erkannt oder von der Kirche festgestellt sein. Und da die letztere die einzelnen Consequenzen des Dogma erst allmählich gezogen hat, so erklärt sich hieraus, bemerkt der englische Lehrer, weßhalb jetzt einige Sätze für häretisch gelten, welche früher nicht dafür gegolten haben. Der Grund hievon liegt darin, weil ihre dem Dogma feindlichen Consequenzen jetzt deutlicher, als ehedem, erkannt werden [3]).

Aus dem Gesagten geht mit Evidenz hervor, daß nicht nur solche Meinungen, welche die Wahrheit kategorisch verneinen,

---

1) 2. 2. q. 11. a. 2. ad 2.

2) In corpore articuli.

3) 1. q. 32. a. 4.: Circa hujusmodi absque periculo haeresis aliquis falsum potest opinari, antequam consideretur vel determinatum sit, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, et maxime si non pertinaciter adhaereat; sed postquam manifestum est, et praecipue si sit per Ecclesiam determinatum, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei; in hoc errare non esset absque haeresi. Et propter hoc multa nunc reputantur haeretica, quae prius non reputabantur, propter hoc quod nunc est magis manifestum, quid ex eis sequatur.

eine Häresie bilden, geschweige denn einen Irrthum, was einen geringern Grad der Abirrung von der Wahrheit bezeichnet. Es genügt hiezu eine jede Gefährdung der letztern. Wie aber erkennen wir, ob eine bestimmte Lehre der Wahrheit zu nahe trete? Hören wir auch hierüber unsere Theologen.

II. Verschiedene Abirrungen von der Glaubenswahrheit.

1. Nicht bloß die Läugnung einer nothwendigen Consequenz des Dogma, sondern auch die Nichtunterscheidung dessen, was zu unterscheiden ist, ist unter Umständen ein Irrthum.

Die Frage, was in Bezug auf den Glauben ein Irrthum sei, fällt mit jener nach der Glaubenswahrheit in Eins zusammen. Contrariorum enim, sagt Canus, eadem est disciplina; quare si veritates fidei catholicae constituimus, errores adversos pariter designamus [1]). Wodurch aber wird eine bestimmte Lehre zur Glaubenswahrheit? Nach dem Vorgang des hl. Thomas nimmt auch Canus an, daß dieses auf zweifache Weise geschehen könne, entweder unmittelbar oder nur mittelbar. Jenes bewahrheitet sich ihm von denjenigen Mittheilungen, welche Gott selber, mündlich oder schriftlich, der Kirche gemacht hat. In dem letzteren Sinne aber, d. h. mittelbar, gehören alle diejenigen Wahrheiten zum Glauben, welche aus den unmittelbar geoffenbarten rechtmäßig gefolgert werden (omnes conclusiones, quas ordine disciplinae ex illis prioribus colligere et definire possumus). Sie sind nicht in sich selber oder unmittelbar, sondern in den Principien, aus welchen sie nothwendig folgen, d. h. mittelbar geoffenbart. Wer sie daher läugnet, der läugnet auf diese Weise, d. h. mittelbar — den Glauben selber [2]). Der Grund hievon liegt in der innern Zusammengehörigkeit jener Wahrheiten oder in dem nothwendigen Zusammenhang zwischen Conclusion und Prämisse. Hieraus folgt nämlich, daß wer jene läugnet, auch diese aufhebt. So oft also die letztere, wie in

---

1) De loc. theol. lib. XII. cap. 6. pag. 668.
2) Ibid. cap. 5. pag. 666.

unserem Fall, eine geoffenbarte Wahrheit ist, steht und fällt mit ihren nothwendigen Consequenzen — der Glaube selber. Hoc enim genus conclusionum, sagt Canus in vollster Uebereinstimmung mit unseren obigen Ausführungen, ut cum rebus fidei colligatum, ad fidem etiam spectat; ratio enim connexi, quum concesseris superius, cogit inferius concedere, et quum inferius negaris, superius item negare cogit [1]).

Hievon unterscheidet Melchior Canus eine weitere Classe von Wahrheiten, welche mit dem Glauben in einem losern Verbande stehen, und nur in entfernterer Weise dazu gehören. Er wird durch ihre Läugnung zwar nicht schlechthin aufgehoben, wohl aber geschädigt und sein Zustand dadurch ein krankhafter (non quod aut ex iis pendeat fides, aut iis sublatis funditus illa tollatur, sed quod affecta aegraque sit, si harum rerum veritas labefiat, quae illi haerent et adjunguntur). In der Kirche indessen soll der Mahnung des Apostels gemäß wie die Lehre, so auch das Wort gesund sein. Wie also nicht nur die tödtlichen Krankheiten der Gesundheit schaden, so schädigen den Glauben auch solche Meinungen, welche die geoffenbarte Wahrheit zwar nicht geradezu ausschließen, aber doch verdunkeln oder „im Unklaren liegen lassen" (non fidem extinguunt, sed obscurant). Canus schließt hieraus, daß jede der gesunden Theologie zuwiderlaufende Anschauung in gewisser Hinsicht auch dem Glauben widerstreite (quodcunque sanae doctrinae adversatur, hoc fidei est etiam quodammodo adversum [2]).

Hieraus mag Herr Schmid die Unrichtigkeit seiner Bemerkung entnehmen, daß „Nichtunterscheidung" (dessen nämlich, was zu unterscheiden ist) „noch keine Läugnung und folglich rein als solche noch kein Irrthum ist" (Sp. 648). Eine solche „Nichtunterscheidung" beeinträchtigt jedenfalls die sana doctrina. Ist dem aber so, dann schädigt sie nach dem Urtheil des Canus — auch den Glauben selber, wenigstens in dem Sinne, daß dieser dadurch abgeschwächt und verdunkelt wird. Nun bezeichnet Melchior Canus gerade die auf solche Weise den Glauben gefährdenden Aufstellungen, welche der einen oder anderen der zur vollständigen Gesundheit des Glaubens erforder-

---

1) Ibid. cap. 6 pag. 667.

2) Ibid. cap. 5. pag. 666.

lichen Wahrheiten zuwiderlaufen, — als irrthümliche! Quae igitur propositiones, sagt er, hujus posterioris generis veritatibus contradicent, eas equidem erroneas appello . . . Atque in hujusmodi veritatum contrariis erroribus supra dixi fidem obscurari, non extingui, infirmari, non perire. Es liegt sohin ein „Irrthum" nicht erst da vor, wo eine Glaubenswahrheit „kategorisch verneint wird." Denn eine kategorische Verneinung würde den Glauben nothwendig tödten, was bei dem Irrthum nicht nothwendig immer der Fall ist.

Einen Irrthum, fährt Canus fort, bildet ferner die Verkennung einer solchen Wahrheit, welche zwar weder von der Kirche definirt ist, noch mit Evidenz (certo argumento) aus dem Dogma folgt, gleichwohl aber nach der feststehenden Ueberzeugung der Urtheilsfähigen (sapientum quidem opinione vehementi) für eine Glaubenswahrheit angesehen wird. Einer solchen Wahrheit widersprechen ist so gewiß ein schwerer und gefährlicher Irrthum, als sie ihrer Natur nach zum Glauben gehört; weil aber diese Zusammengehörigkeit weder eine gewisse, noch in die Augen springende ist (quia tamen nec hoc certum nec expeditum est), ist jener Widerspruch keine Häresie: denn es fehlt ihm aus dem angeführten Grunde ein wesentliches Merkmal der letztern, die pertinacia nämlich.

Drittens macht Melchior Canus die nicht zu übersehende Bemerkung, einen Irrthum bilde keineswegs bloß der evidente Widerspruch gegen eine Glaubenswahrheit, sondern wenn anders gewiß ist, daß eine bestimmte Lehre Glaubenswahrheit sei, dann ist es ein Irrthum, so oft zwischen einer meiner Aufstellungen und jener Lehre wenigstens nach dem übereinstimmenden, höchst wahrscheinlichen und fast nothwendigen Urtheil der Sachkundigen (sapientum omnium longe probabili ac ferme necessaria sententia) ein Widerspruch, wenn auch kein evidenter (non manifeste quidem), vorhanden ist. Denn die mit Halsstarrigkeit (contumaciter) fortgesetzte Vertheidigung einer nach dem Urtheil sämmtlicher Theologen dem katholischen Glauben sehr gefährlichen Meinung (quod viri omnes docti sentiunt periculum grande catholicae fidei conflare) wird mit Recht als ein schwerer Irrthum bezeichnet. Quicunque ergo, schließt Melchior Canus, vel doctrinam fidei appendicem (eine mit der Glaubenswahrheit logisch zusammenhängende Lehre) liquido evertit, vel fidem ipsam in

discrimen adducit, vehementer ille sane in christiana disciplina errat, atque adeo ejus dicta jure appellantur erronea [1]).

Einen solchen theologischen Irrthum im engern Sinn, d. h. insoweit darunter dem kirchlichen Sprachgebrauch gemäß ein besonderer und zwar der zunächst nach der Häresie kommende, nächst geringere Grad des Widerspruches mit der Glaubenswahrheit verstanden wird, — haben unsere Theologen im Auge, wenn sie sagen, eine propositio erronea sei jede gegen eine conclusio theologica verstoßende Aufstellung. Einige Worte über den letztern Begriff sind um so nothwendiger, als Herr Schmid gerade hierüber einer eigenthümlichen Theorie huldiget.

2. Die Bedeutung einer *conclusio theologica*.

Als theologisch irrthümlich bezeichnet Suarez eine Lehre, welche einer bloß theologisch gewissen Wahrheit zuwiderläuft, einer Wahrheit also, für welche, da sie nicht unmittelbar durch Gott geoffenbart ist, sondern bloß aus einer geoffenbarten und einer auf natürliche Weise erkennbaren Wahrheit mit Evidenz gefolgert wird, — folgerichtig keine Glaubensgewißheit in Anspruch genommen werden kann. Nichtsdestoweniger trete ich durch Läugnung einer solchen conclusio theologica mit dem Glauben selber in Widerspruch, obschon nur mittelbar, sofern der unmittelbar von mir geläugnete Satz durch eine evidente Schlußfolgerung aus dem Glaubensinhalt abgeleitet wird (propositio erronea post haereticam propositionem habet summam repugnantiam cum veritate fidei, scilicet mediatam per evidentem illationem [2]).

Ist es aber dem einzelnen Theologen gestattet, auf diese wenigstens mittelbare Weise der Glaubenswahrheit zu widersprechen? Darf er von letzterer wenigstens rein theologisch ungestraft abirren? In einer solchen Abirrung, so lange sie wenigstens eine rein theologische verbleibt, scheint der Münchner Dogmatiker nichts Verfängliches zu sehen. Denn einige der von uns angegriffenen Behauptungen Kuhn's glaubt er schon durch die Bemerkung, daß sie „höchstens als theologisch irrthümlich

---

1) Ibid. cap. 10. pag. 713 seq.

2) De fide disp. 19. sect. 2. nro. 14.

erscheinen," — erfolgreich vertheidigt zu haben! Nach der Ansicht Schmid's nämlich „werden die beiden Thesen, daß den getauften Kindern keine positiv-innerliche, habituelle Gnade zukomme und einwohne, und daß die actuelle und habituelle Gnade in den Erwachsenen ihrem Wesen nach nicht unterschieden seien, nur als gewagt oder höchstens als theologisch irrthümlich erscheinen;" „man müßte," setzt er hinzu, „schwere und hinreichende Gründe haben, um dagegen anzukämpfen, und solche Gründe gibt es nach unserer Ueberzeugung nicht" (Sp. 708 f).

Diese Ansicht des Herrn Schmid, wogegen nach seiner Ueberzeugung keine hinreichenden Gründe sprechen, beruht, wie wir ihm seiner Zeit zeigen werden, auf einer in die Augen springenden Verwechslung zweier ganz verschiedenen Dinge, und die nachtridentinischen Theologen, auf deren Zeugniß (freilich ohne die betreffenden Stellen zu citiren!) sich der Dogmatiker von München zu Gunsten seiner durchaus neuen, die Autorität des Tridentinums schlechthin untergrabenden Ansicht beruft, — sagen alle ohne Ausnahme, wie wir urkundlich beweisen werden, das gerade Gegentheil von dem, was er sie sagen läßt! Hier aber interessirt uns vorerst nur die Frage: ob nicht auch von einer solchen Lehre, welche „höchstens als theologisch irrthümlich erscheint," folgerichtig gesagt werden müsse, daß sie „dem Dogma widerspreche?" Denn dies eben bestreitet Herr Schmid, indem er unser Urtheil über die in den obigen zwei Thesen niedergelegte Lehre Kuhn's, welche uns Herr Schmid für „eine dem tridentinischen Dogma geradezu widersprechende" erklären läßt (Sp. 708), gerade dadurch zu entkräften sucht, daß er uns entgegenhält, es erscheine die fragliche Lehre „höchstens als theologisch irrthümlich." Gesetzt nun, aber nicht zugegeben, dem sei wirklich so; würde denn hieraus folgen, was Herr Schmid daraus schließt, daß die bezügliche Lehre Kuhn's dem Dogma nicht widerspreche? Und nur diesen Sinn kann seine Schlußerklärung haben, daß er „sonach über die diesbezüglichen Sätze Kuhn's auch ein viel gemäßigteres Urtheil als Schäzler fällen müsse" (Sp. 709). Widerspricht aber, wie wir Herrn Schmid bereits bewiesen haben, auch die nur theologisch irrthümliche Lehre wenigstens mittelbar dem Dogma, so bleibt unser obiges Urtheil, das er „mäßigen" zu müssen glaubte, in voller Kraft bestehen.

Die Ansicht des Herrn Schmid über die Bedeutung einer conclusio theologica steht in nächster Beziehung zu einer Aeußerung Döllinger's in seiner berühmten Rede „über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie.“ Um daher jene vollständig würdigen zu können, muß hier auch dieser wenigstens Erwähnung geschehen. „Ist es ein dogmatischer Irrthum,“ sagt Döllinger, „ein Verstoß gegen die klare allgemeine Lehre der Kirche, welcher begangen wird, so darf er freilich nicht ungerügt bleiben und muß zurückgenommen werden. Ist es aber ein bloß theologischer, also dem Gebiete der wissenschaftlichen Erörterung angehöriger Irrthum, dann soll er auch mit rein wissenschaftlichen Waffen und nur mit solchen bekämpft werden. Man sage nicht, daß jede theologische Verirrung in näherer oder entfernterer Beziehung zum Dogma stehe, also gefährlich sei oder werden könne. Das ist wahr und gilt ganz allgemein. Es wäre leicht, aus den berühmtesten, für classisch erachteten dogmatischen Werken, z. B. aus der Summa des hl. Thomas, eine Reihe von Sätzen auszuheben, welche, mit strenger Logik bis in ihre letzten Consequenzen verfolgt und ausgebildet, zu verderblichen Irrthümern führen würden.“ (Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrten in München vom 28. September bis 1. October 1863. S. 58.)

Indem wir bedauern, daß es Döllinger nicht gefallen hat, uns die Sätze des hl. Thomas, welche in ihrer letzten Consequenz zu verderblichen Irrthümern führen, näher zu bezeichnen, müssen wir uns auf die Versicherung beschränken, daß wir durch seine Bemerkung nicht berührt werden. Denn in unserer Stellung können wir selbstverständlich Verirrungen ähnlicher Art ausschließlich mit rein wissenschaftlichen Waffen, welche uns ja allein zu Gebote stehen, zu bekämpfen gewillt sein. Wohl aber sind die gegen uns in Anwendung gebrachten Waffen mehr als ein Mal keine wissenschaftlichen gewesen.

Außerdem — um zu Herrn Schmid zurückzukehren — ist uns nicht recht klar geworden, auf welche einzelnen Punkte sich die von ihm nicht ohne Berechnung seinen Ausführungen an die Spitze gestellte und in mehrfachen Variationen wiederholte, aber immer nur ganz im Allgemeinen abgegebene Erklärung, daß er von uns „genauere Bestimmungen verlangen oder sorgfältigere

Abgrenzungen rein wissenschaftlicher, theologischer Theorien von den Dogmen und theologischen Conclusionen der Kirche fordern müsse" (Sp. 587), — denn eigentlich beziehe? Vermag er uns doch die folgende Anerkennung nicht zu versagen: „In seiner eigenen dogmatischen Auffassung geht Schäzler mit großer Klarheit und Treue in den Geist der kirchlichen Lehrbestimmungen ein und weiß deren Tragweite bezüglich aller einzelnen Fragen mit einer gemessenen Sicherheit des theologischen Urtheiles abzuschätzen" (Sp. 646). Und wir selbst haben, „Natur und Uebernatur" Vorwort S. V., auf die Nothwendigkeit, „das Dogma von der bloßen Meinung zu unterscheiden," nachdrücklichst hingewiesen. Weil es uns aber mit dieser „Unterscheidung" voller Ernst ist, müssen wir einer Taktik des Herrn Schmid, durch welche sie aufgehoben wird, entgegentreten. Es ist dieses das Bestreben, die von uns beanstandeten Lehren Kuhn's ohne Weiteres mit ältern, von der Kirche geduldeten theologischen Lehrmeinungen, womit sie aber keine innere Verwandtschaft haben, zu identificiren, um uns hintennach, weil wir jene nicht mit dem Dogma zu vereinbaren vermögen, einer unberechtigten Verkürzung der theologischen Lehrfreiheit zu beschuldigen!

Auch wir haben der letztern, innerhalb der gehörigen Schranken, mehr als ein Mal das Wort geredet. In München aber, wie wir so eben vernommen haben, möchte man sie dahin ausgedehnt wissen, daß der rein theologische Irrthum — denn allein unter dieser Voraussetzung trifft die Schmid'sche Beweisführung ihren Mann — für etwas Unverfängliches erklärt werde. Das Unstatthafte dieser Forderung erhellt außer dem früher Angeführten aus der von Melchior Canus erwähnten Praxis der Kirche, bisweilen auch solche Sätze, welche nur einer conclusio theologica widerstreiten, als häretisch zu bezeichnen. Die Kirche, sagt Canus, gehe hiebei von der Annahme aus, daß der Grund, weßhalb eine solche Lehre geläugnet wird, wenigstens wo es sich um einen gelehrten Theologen handelt, kein wissenschaftlicher sei. Es könne nämlich, bemerkt Canus, kaum angenommen werden, daß ein Gelehrter den mittelst einer evidenten Schlußfolgerung aus dem Dogma abgeleiteten Satz deßhalb verwerfe, weil ihm sein Zusammenhang mit jenem, welcher ja als ein evidenter vorausgesetzt wird, nicht einleuchte; vielmehr liege die Vermuthung nahe, daß er über das Dogma selbst nicht rich-

tig denke, daß er es nicht seinem ganzen Inhalt und Umfange nach annehme. Quamobrem ecclesia, sagt der mehrgenannte Theologe, tametsi intelligit, ejusmodi conclusiones non e fide solum, sed e principiis quoque naturae pendere, quia tamen non putat, hominem rationalem ea, quae rationi perspicua sunt et manifesta, negare, eum, qui illas inficiatus sit, haereticum judicat; sumit enim, maximaque ex causa sumit, illum non in naturae ratione, quae erat evidens, sed in fide claudicare [1]). Die Verwerfung einer solchen conclusio theologica wird aber dann einer Häresie gleichgestellt, wenn es sich um einen Lehrsatz handelt, welchen entweder die auf einem Concil versammelte Kirche, oder der heilige Stuhl, oder endlich die übereinstimmende Ansicht der Heiligen aus dem Dogma abgeleitet und den Gläubigen zur Annahme vorgelegt hat. Ein solcher Satz nämlich gehört gerade so gut zum katholischen Lehrinhalt, als wäre er unmittelbar durch Christus geoffenbart worden. Si vel ecclesia, lehrt Canus, vel concilium, vel sedes apostolica, vel etiam sancti una mente eademque voce aliquam theologiae conclusionem et confecerint et fidelibus etiam praescripserint, haec veritas catholica ita censebitur, ut si esset per se a Christo revelata, et illi qui adversetur, aeque erit haereticus, ac si sacris litteris traditionibusve apostolorum refragaretur [2]).

Der Fälle, in welchen die Kirche von diesem Rechte, einen theologischen Schluß zu ziehen und seine gläubige Annahme zu verlangen, thatsächlich Gebrauch gemacht hat, sind nicht wenige. Das sechste allgemeine Concil z. B. schließt aus der zweifachen Natur Christi auf einen zweifachen Willen desselben. Deßgleichen folgert das Concil von Lyon den Ausgang des heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohne (qui ex Patre Filioque procedit), d. h. die Einheit des innergöttlichen Hauchungsprincips, — aus der Wesenseinheit der göttlichen Personen, derzufolge in Gott, außer wo der bezügliche Gegensatz der Personen im Wege steht, Alles Eines ist (in Deo omnia unum sunt, ubi non obviat relationis oppositio). Da sonach — schließt das Concil — in Bezug auf die Hauchung des heiligen Geistes zwischen Vater und Sohn kein Gegensatz stattfindet, so bilden beide zu-

1) De loc. theol. lib. XII. cap. 6. pag. 678.
2) Ibid. pag. 675.

sammen nicht zwei verschiedene Principien des heiligen Geistes, sondern ein einziges Hauchungsprincip, gerade so, wie ein einziges Princip der Schöpfung (unum universorum principium). Das nämliche Concil, welches den letztern Satz festgestellt hat, das vierte Laterankoncil, gelangt auf dem Weg einer conclusio theologica noch zu einem weitern Satze, dessen Läugnung es als häretisch bezeichnet, zu dem Satze nämlich, daß das göttliche Wesen weder zeuge, noch gezeugt sei. Diese Wahrheit hat das Concil aus der höchsten Einfachheit des göttlichen Wesens gefolgert. Denn zwischen dem Zeugenden und dem Gezeugten besteht ein realer Unterschied; ist dem aber so: dann würde durch die Auffassung des göttlichen Wesens als eines zeugenden oder gezeugten in dieses selbst ein realer Gegensatz hineingetragen und hiedurch seine Einfachheit aufgehoben. Wenn ferner die alte Kirche lehrt, es sei Christus im allerheiligsten Altarsacrament dergestalt gegenwärtig, daß sein Leib und Blut unter den Gestalten des Brodes und Weines wahrhaft enthalten sind (cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur), — so glaubt sich hiedurch das zuletzt genannte Concil zu dem Schlusse auf eine durch die göttliche Allmacht vollzogene Verwandlung des Brodes in den Leib und des Weines in das Blut Christi berechtiget (transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem, potestate divina). Diese aus dem Princip der realen Gegenwart Christi im allerheiligsten Altarsacrament gezogene Consequenz hat das Concil von Constanz einen weiteren Schritt fortgeführt, indem es feststellte, daß Brod und Wein nach ihrer Consecration durch den Priester nicht mehr der Substanz nach, sondern allein ihre Gestalt vorhanden sei, daß also hier die letztere als ein von seinem Subjecte getrenntes Accidens fortbestehe (quod post consecrationem sacerdotis in sacramento altaris sub velamento panis et vini non sit panis materialis et vinum materiale, sed idem per omnia Christus). Diese conclusio bietet sich dem Concil von der Erwägung aus dar, daß wo immer eine eigentliche Verwandlung, d. h. ein Uebergang aus einem bestimmten Zustand in einen andern stattfindet, der vor geschehener Umwandlung vorhandene und durch sie zu ändernde Zustand (der terminus a quo derselben) nach ihrem Vollzuge nothwendig nicht mehr vorhanden sei. Bewirken daher die Consecrationsworte den Ueber-

gang des Brodes in den Leib des Herrn; so ist jenes seiner Substanz nach nach der Consecration nicht mehr gegenwärtig, vielmehr bleiben bloß seine Accidentien übrig.

Diese Beispiele, welche sich unschwer vermehren ließen, beweisen auf das Deutlichste, daß die Kirche von der Bedeutung einer conclusio theologica einen etwas andern Begriff hat, als der Dogmatiker von München. Wenn der letztere dafür hält, nur die kategorische Verneinung einer Wahrheit bilde einen Irrthum, so hat die Kirche ihre gegentheilige Ansicht, daß nämlich unter Umständen auch eine nur indirecte und entferntere Bedrohung derselben ein Irrthum sei — was auch rein logisch die Sache angesehen, ganz unbestreitbar ist — mehr als ein Mal durch ihre Verfahrungsweise thatsächlich an den Tag gelegt, dadurch nämlich, daß sie nicht bloß für die unmittelbar in der Offenbarung enthaltenen Wahrheiten, sondern auch für ihre feinsten Consequenzen — unseren übernatürlichen Glauben (so will z. B. das Constanzer Concil gerade in Bezug auf den oben erwähnten und ähnliche Punkte die Frage utrum credat an die der Begünstigung der entgegengesetzten Zeitirrthümer Verdächtigen gestellt wissen) in Anspruch nimmt, was sie entschieden nicht könnte, wenn sie dabei nicht von der Ueberzeugung ausginge, es werde durch die Verwerfung jener Consequenzen auch der Offenbarungsinhalt selber, welcher allein Gegenstand des Glaubens sein kann, geschädiget. Nimmt also die Kirche, wie aus den angeführten Thatsachen erhellt, bisweilen auch für eine bloße conclusio theologica unseren Glauben in Anspruch, so bezeichnet sie hiedurch jene als eine in der göttlichen Offenbarung wenigstens mittelbar enthaltene Wahrheit, und es steht sohin die Lehre des Herrn Schmid, daß nur eine kategorische, d. h. unmittelbare Verneinung des Offenbarungsinhaltes einen Irrthum bilde, mit der beständigen Praxis der Kirche in grellstem Widerspruch.

Jedoch nicht allein dann, wenn die Kirche eine bestimmte conclusio theologica ausdrücklich als ihre eigene Lehre anerkennt, sind wir verpflichtet, sie als katholische Wahrheit anzunehmen; diese Verpflichtung gilt auch in dem Falle, daß sie nur die übereinstimmende Ansicht der Theologen für einen feststehenden theologischen Lehrsatz erklärt und als solchen von je her den Gläubigen zur Annahme vorgelegt hat. Es ist Melchior

Canus, welcher uns mit folgenden Worten diesen Grundsatz einschärft: Si scholastici theologi aliquam itidem conclusionem firmam et stabilem uno ore omnes statuerint, atque in certum theologiae decretum fidelibus amplectendum constanter et perpetuo docuerint, illam ut catholicam veritatem fideles sane amplectentur [1]).

Herr Schmid hat also offenbar von seiner eigenen Facultätswissenschaft eine zu niedrige Vorstellung, wenn er die Lehre Kuhn's durch die Behauptung entschuldigen zu können glaubt, sie widerstreite bloß einer conclusio theologica und sei sohin nur theologisch irrthümlich! Dieses Zugeständniß enthält ja Alles, was wir nur wünschen können. Wenn sich sonach Herr Schmid die Mühe gibt, zu beweisen, die Lehre Kuhn's sei nicht häretisch, was wir selbstverständlich, da hierüber ein Urtheil zu fällen nicht unseres Amtes ist, niemals behaupten wollten; so könnten wir über diese ganze Beweisführung, wenn uns nicht die sachliche Wichtigkeit der dabei berührten Punkte zu einem entgegengesetzten Verfahren aufforderte, getrost mit einem transeat hinweggehen. Denn indem uns Herr Schmid die theologische Irrthümlichkeit der Kuhn'schen Auffassung vom Uebernatürlichen einräumt, hat er unsere Kritik derselben als eine vollberechtigte anerkannt; und die wiederholte Behauptung, daß sie dieses nicht sei, ist eben bloß einer der augenfälligen, in der Schmid'schen Besprechung unserer Controverse mit Kuhn, wie unsere Leser sich schon aus dem Bisherigen hinreichend zu überzeugen Gelegenheit hatten, neben den einzelnen richtigen Bemerkungen, welche sie enthält, und neben manchen schätzenswerthen Zugeständnissen, welche uns darin gemacht werden, nur allzuhäufig vorkommenden Widersprüche, in welche auch ein scharfsinniger und geistreicher Mann, als welcher sich uns zweifelsohne Herr Schmid in seinen Schriften zu erkennen gibt, wenn er seine Feder der Vertheidigung einer Sache geliehen hat, die nun einmal nicht zu vertheidigen ist, — so zu sagen mit fatalistischer Nothwendigkeit verstrickt wird.

Dabei wollen wir gerne anerkennen, daß diese neueste Arbeit des Herrn Schmid, mit seiner frühern Schrift über die „wissenschaftlichen Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus" verglichen, in sachlicher Hinsicht einen erfreulichen Fort-

1) De loc. theol. lib. XII. cap. 6. pag. 677.

schritt bekundet. Herr Schmid ist seitdem der dem katholischen Standpunkt allein vollständig gerecht werdenden Auffassung der einschlägigen Lehrpunkte um ein Merkliches näher gekommen. Insbesondere aber begrüßen wir die Thatsache, daß er die speculative Tiefe der thomistischen Anschauung wenigstens zu ahnen beginnt, als eine höchst tröstliche Erscheinung, und erblicken darin ein sicheres Anzeichen des in einem zwar langsamen, aber stetigen Fortschritt begriffenen Wiedererwachens des theologischen Geistes in Deutschland. Es ist unser aufrichtiger Wunsch, daß es Herrn Schmid recht bald gelingen möge, bis zum vollständigen Verständniß jener „thomistischen Grundanschauung," welche er mit uns zu theilen bekennt, vorzudringen. Freilich hat er bis zu diesem mit rühmenswerther Beharrlichkeit von ihm angestrebten Ziele noch ein gutes Stück Weg zurückzulegen. Ihm diese Arbeit zu erleichtern, ist der Zweck unserer Bemerkungen. Möge Herr Schmid die gute Absicht, welche uns dabei leitet, nicht verkennen, und was wir ihm zu sagen haben, in demselben Geiste der uneigennützigsten Liebe zur Wahrheit, in welchem es von uns geäußert wird, auch seinerseits aufnehmen. Fürwahr! Berechtigte uns nicht die günstige Meinung, welche wir von seinem Talent und guten Willen haben, zu der gegründeten Hoffnung, durch eine Zurechtsetzung mit ihm der Sache, welcher auch er seine Kräfte gewidmet hat, und hiedurch ihm selbst einen Dienst erweisen zu können, — so wüßte ich nicht, welche andere Veranlassung, in eine Discussion mit ihm einzutreten, überhaupt für uns vorhanden sein sollte. — Gehen wir daher jetzt auf die einzelnen Punkte der Kuhn'schen Theologie, welche Herr Schmid berührt hat, etwas genauer ein.

Zweites Kapitel.

Die Kuhn'sche Gnadenlehre und ihre Vertheidigung.

I. Was es mit der Unklarheit Kuhn's, welche sein Vertheidiger vorschützt, für eine Bewandtniss habe.

1. Herr Schmid denkt von der wissenschaftlichen Tüchtigkeit Kuhn's zu geringe.

Mit Erlaubniß des Herrn Schmid übernehme ich an seiner Statt und gegen ihn selber das Amt eines Vertheidigers der Kuhn'schen Theologie. Seine Vertheidigungs*weise* der letzteren stellt nicht bloß die *wissenschaftliche* Begabung seines Clienten, welche in den bezüglichen Kreisen des katholischen Deutschlands einstimmig für eine glänzende gehalten wird, in Frage, sondern gibt hiedurch auch der Urtheilsfähigkeit jener Kreise selber kein eben sehr schmeichelhaftes Zeugniß. Denn es kann fürwahr nicht sehr glänzend mit dem Scharfsinn eines Mannes bestellt sein, in dessen *dogmatischen* Ausführungen die „*Unbestimmtheit* oder *Unklarheit*," sowie die „Nichtunterscheidung dessen, was zu unterscheiden wäre," und obendrein bezüglich solcher Punkte, wo die „Unklarheit," wie die Dogmengeschichte in mehr als einem Beispiele beweist, fast immer verhängnißvoll ist, eine so hervorragende Rolle spielt, daß sich sein Vertheidiger in Erinnerung zu bringen genöthiget sieht, man dürfe nicht „*jede* Nichtunterscheidung, *jede* Unbestimmtheit oder Unklarheit der Auffassung oder der Darstellung in der Regel alsogleich für eine Läugnung des Unterschiedes nehmen" (Sp. 648), nicht „*überall da*, wo eine Unbestimmtheit oder Unklarheit sich kundgibt, alsogleich eine thetische Behauptung oder Läugnung dessen erblicken, was im Unbestimmten oder was im Unklaren liegen blieb" (Sp. 587). So-

hin gehört bei Kuhn — denn aus der obigen Wendung seines Vertheidigers geht mindestens soviel hervor — die „Unbestimmtheit oder Unklarheit," sowie die „Nichtunterscheidung dessen, was zu unterscheiden wäre," — eben nicht zu den seltenen Dingen. Die wichtigste Eigenschaft des dogmatischen Theologen also, die Genauigkeit, würde bei ihm vergeblich gesucht. Denn Herr Schmid spricht von einer „solchen Unklarheit," welche „in deutlicher und fortlaufender Weise hervortritt und zu Tage tritt" (Sp. 648), und läßt es zum Mindesten unentschieden, ob die Kuhn'sche eine „solche" sei. Führen wir seine bezüglichen Urtheile über die Lehre Kuhn's im Einzelnen vor.

Nach Herrn Schmid „läßt er es sehr im Dunkeln, wie er sich die allgemeine und ordentliche Weltregierung Gottes im Bereiche der nichtintelligenten und der intelligenten Creaturen des Nähern denke" (Sp. 650). Derselbe Herr „vermißt auf Seiten Kuhns eine bestimmte, jedes Doppelverständniß ausschließende Unterscheidung der göttlichen Gnade im theologischen und philosophischen Sinne des Wortes" (a. a. O.), d. h. bei Kuhn wird das Natürliche und Uebernatürliche nicht klar von einander unterschieden. Er hat „den Begriff der specifisch-übernatürlichen Gnade zu keiner völlig exacten und unmißdeutbaren Aussprache gebracht" (Sp. 647), und die Unterschiede zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Geistesleben „nicht mit der nöthigen Bestimmtheit und Klarheit stets heraustreten lassen" (Sp. 651). Ueber das auszeichnende Motiv des übernatürlichen Glaubens und der übernatürlichen Liebe im Unterschied vom natürlichen Glauben und der natürlichen Liebe, d. h. über den Begriff des actus supernaturalis, findet Herr Schmid „in jenen Schriften" (und er meint die Kuhn'schen) „nirgends bestimmte Aeußerungen" (Sp. 652). Die Uebernatürlichkeit der christlichen Gerechtigkeit und die Nothwendigkeit der Gnade — läßt Kuhn „zu unbestimmt" (Sp. 653), und auch in dieser Beziehung „bleibt nur noch eine jede Mißdeutbarkeit schlechthin ausschließende, nähere Unterscheidung — zu wünschen" (Sp. 654). „Hinsichtlich des Verhältnisses der zuvorkommenden und der mitwirkenden Gnade Gottes" sieht sich endlich Herr Schmid zu der wiederholten Bemerkung genöthiget, daß die von ihm angegebene Bestimmung jenes Verhältnisses „die Auffassung Kuhn's — zu sein scheine" (Sp. 681), womit er

nicht undeutlich zu verstehen gibt, daß sich jene Auffassung durch alles Andere eher, als durch Klarheit auszeichne!

Dies wäre in wenigen Zügen das „freundlichere Bild der Kuhn'schen Theologie," welches uns Herr Schmid „gewinnen zu müssen" versichert (Sp. 587). Wo bleibt aber da der wissenschaftliche Ruhm des „hochgeachteten Lehrers von Tübingen?" Dieser dürfte bei dem Bilde, welches wir von seiner Theologie entworfen haben, jedenfalls besser wegkommen, als bei den Erklärungsversuchen seines Vertheidigers. Um den Theologen Kuhn zu retten, setzt Herr Schmid den Denker zu tief herab. Für letztern aber an diesem Orte einzutreten, sehen wir uns um so mehr veranlaßt, als es, wie gesagt, auf die theologischen Kreise des katholischen Deutschlands ein eigenthümliches Licht wirft, wenn die dogmatischen Schriften eines Mannes, welche man bisher als ein ehrendes Denkmal deutscher Wissenschaft zu bewundern gewohnt war, und in dessen Hörsaal noch bis vor Kurzem zahlreiche Schüler aus allen Gauen Deutschlands zusammenströmten, nun mit einem Mal für eine wahre Musterkarte der „Unbestimmtheit oder Unklarheit," worin sich über die wichtigsten Punkte „nirgends bestimmte Aeußerungen" finden und gerade die entscheidenden Lehren „im Unbestimmten oder Unklaren liegen bleiben," — von seinem eigenen Vertheidiger erklärt werden! In der That? Es stünde wirklich so mit der „Reihe sinnreichster Erörterungen und Entwickelungen," welchen die von Herrn Dr. Karl Werner „auf Veranlassung und mit Unterstützung seiner Majestät des Königs von Bayern Maximilian II." verfaßte „Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart" gerade „wegen ihrer ausnehmenden Klarheit, Präcision und Rundung" eine „bleibende Bedeutung" beilegt? (S. 506). Daß dem nicht so sei, beziehungsweise das Unzutreffende seines „freundlicheren Bildes der Kuhn'schen Theologie" hat Herr Schmid selber ein besonderes Interesse festzustellen. Inwiefern, erhellt aus Folgendem.

Wir haben in unsern bisherigen Untersuchungen den neu berufenen Dogmatiker von München mehr als ein Mal — nicht aus Mangel an Talent seinerseits, sondern zufolge der falschen Stellung, welche er gegenwärtiger Controverse gegenüber eingenommen hat — in einem schreienden Widerspruche mit seinen

eigenen Behauptungen angetroffen. Diese Reihe der Widersprüche, in welchen Herr Schmid mit sich selber steht, wird um ein neues Beispiel vermehrt, wenn wir seine wiederholte Betonung der angeblichen Unklarheit Kuhn's mit dem Urtheil vergleichen, das er über denselben Theologen vor vier Jahren in seinem Buche über die „wissenschaftlichen Richtungen u. s. w." gefällt hat. Damals hat er gerade Klarheit, Schärfe und Bestimmtheit als die besondern Vorzüge der Kuhn'schen Theologie zu rühmen gewußt! Man höre.

„Von den nämlichen Grundanschauungen über das Verhältniß der Vernunftwissenschaft und der christlichen Glaubenswissenschaft (wie Staudenmaier) ging im Allgemeinen auch der hochgeachtete Lehrer von Tübingen, Joh. v. Kuhn, aus. Gegenüber der unerschöpflichen Fülle und der schriftstellerischen Productivität des großen Freiburger Theologen war er vor Allem auf die Lösung des erkenntnißtheoretischen Problems bedacht, um sich klare und gründliche Rechenschaft zu geben über die Natur und die Gewißheitsarten der philosophischen Erkenntniß einerseits, über die Natur und Gewißheitsart der positiv-theologischen Erkenntniß andererseits" (also gerade über die Punkte, worüber sich dem neuesten Urtheil des Herrn Schmid zufolge in den Kuhn'schen Schriften „nirgends bestimmte Aeußerungen finden!") „und endlich über das Verhältniß, welches sie durch ihre Einigung in der speculativen (philosophischen) Theologie des Christenthums zu einander eingehen" (über welche Einigung sich selbstverständlich nur derjenige „klare und gründliche Rechenschaft zu geben" vermag, welcher dieselben Unterschiede, die Kuhn nach dem Urtheil Schmid's „nicht mit der nöthigen Bestimmtheit und Klarheit stets heraustreten läßt," in ihrer ganzen Schärfe aufrecht erhält). „Eben diese vorherrschende, scharf ausgeprägte Richtung," fährt Herr Schmid fort, „läßt uns die Lehre Kuhn's doppelt bedeutsam erscheinen. Diese Lehre stellt ein ziemlich geschlossenes Ganze dar von ihrem Anfange an bis in die Gegenwart herein. Schon die Abhandlung: über Begriff und Wesen der speculativen Theologie (Tüb. Quartalschrift 1832) enthält im Keime alle Hauptbestimmungen derselben ... Wie die Lehre Kuhn's in ihren jüngsten Auseinanderlegungen aufgetreten ist, so tritt sie ihren Grundzügen nach schon in jener Abhandlung auf. ... Eine geschlossene Lehr-

und Lebensüberzeugung leuchtet aus diesen Grundzügen hervor" (S. 44 f).

So Herr Schmid vor vier Jahren. Wenn aber auch wir von einer „festgeschlossenen Weltanschauung" Kuhn's reden; so ist er damit nicht zufrieden, und urtheilt jetzt im Gegensatz zu seinen frühern Aeußerungen, die Lehre Kuhn's bilde eine „keineswegs in sich abgeschlossene und vollendete Entwickelungsreihe" (Sp. 651). Wenn er schließlich in seiner neuesten Kundgebung den Wunsch nicht zu unterdrücken vermag, es wolle Kuhn bei künftigen Arbeiten „den theologischen Sprachgebrauch und die verschiedenen theologischen Theorien der Vorzeit genau berücksichtigen" (Sp. 647), womit er stillschweigend erklärt, daß es früher, wenigstens in ausreichender Weise, nicht geschehen sei, und legt er sogar den Gedanken nahe, daß bei Kuhn „der eigene Sprachgebrauch vom traditionellen nicht historisch-genau unterschieden oder mit ihm verwechselt werde" (Sp. 614); — so hat er in seiner frühern Schrift das gerade Gegentheil hievon behauptet und der Kuhn'schen Forschung kritische Schärfe und Bestimmtheit nachgerühmt, indem er ihr eigenthümliches Verdienst folgendermaßen kennzeichnet: „Mit kritischem Geiste indeß sollte dieses geschehen; die verschiedenen Lehrauffassungen patristischer und scholastischer Wissenschaft sollten nicht in einander vermischt, künstlich in Eins gedeutet werden, bestimmt und unterschieden sollten sie vor die Seele des Beschauers treten!" (S. 58).

Welches aber ist der Grund dieses auffallenden Gegensatzes zwischen der Schmid'schen Beurtheilung der Kuhn'schen Theologie von heute und von damals? Warum erscheint ihm eine Lehre, worin er ehedem eine „scharf ausgeprägte Richtung" erblickte, und deren einzelne Punkte ihm früher „bestimmt und unterschieden" vor die Seele traten, — jetzt mit einem Mal als unbestimmt und unklar? Der Grund hievon ist leicht einzusehen. Er liegt einfach darin, weil Herr Schmid gewisse Begriffe, welche der Kuhn'schen Theologie fremd sind und in ihr keinen rechten Platz finden, — erst nachgerade in sie hineinlegt. Sie ist sohin nicht an sich unklar, sondern Herr Schmid macht sie dazu. Abgesehen davon, daß ein solches Verfahren mit „den allgemeinen Grundsätzen philologischer Auslegung und insbesondere denjenigen Grundsätzen, welche die größ-

ten Theologen früherer Zeiten in der Auslegung kirchlicher Schriftsteller zur Anwendung gebracht wissen wollten" (Sp. 714), in schreiendem Widerspruch steht; — so möchten wir für den Augenblick nur kurz untersuchen, ob Herr Schmid etwa den Zweck, welchem zu Liebe er sich jenes Verfahrens bedient hat, wirklich erreicht und hiedurch Kuhn einen realen Dienst erwiesen hat?

Wir müssen diese Frage schlechterdings verneinen und sind der Ansicht, daß Kuhn, was die Beurtheilung seiner eigenen Lehre anbetrifft, fürwahr keine Ursache hat, sich bei Herrn Schmid sonderlich zu bedanken. In der gewiß wohlgemeinten Absicht nämlich, die Kuhn'sche Theologie gegen unsere Kritik zu vertheidigen, hat er ihre unzweifelhaften Vorzüge, welche wir niemals verkannt haben oder zu verkleinern gewillt waren, unvorsichtiger Weise preisgegeben, ohne selbstverständlich durch dieses Opfer bewirken zu können, daß jenes ihr fehlende Element, welches, wie wir bewiesen haben, schon durch die in ihren ersten Anfängen wie „in ihren jüngsten Auseinanderlegungen" gleichmäßig und beharrlich auftretenden „Grundzüge" jener Theologie von vornherein ausgeschlossen ist, — darin nach der Hand einen Platz finde.

Die Unverträglichkeit des richtigen Begriffes des Uebernatürlichen mit den „Grundzügen" der Kuhn'schen Theologie, worüber wir noch im Laufe gegenwärtiger Untersuchung Einiges zu bemerken Gelegenheit finden werden, wird erst dann vollständig erkannt, wenn man dabei auf seine Lehre vom unmittelbaren Gottesbewußtsein, welche in einer eigenen Schrift von uns behandelt werden soll, Rücksicht nimmt. Das ist aber für unsern gegenwärtigen Zweck gar nicht nothwendig. Wir können Herrn Schmid (obschon sich die Sache in Wahrheit ganz anders verhält) getrost zugeben, daß er Alles, was er bezüglich der Kuhn'schen Lehre vom Uebernatürlichen beweisen wollte, auch wirklich bewiesen habe. Damit wäre der Zweck, welcher ihm dabei vorgeschwebt hat und kein anderer sein konnte, als ihre theologische Zulässigkeit und Zulänglichkeit nachzuweisen, — noch lange nicht erreicht! Denn für zulänglich und sohin auch für allein zulässig kann die Kirche nur klare Bestimmungen gelten lassen, mit unklaren ist ihr offenbar nicht gedient. Herr Schmid beweist aber im besten Fall soviel, daß bei Kuhn die Lehre vom Uebernatürlichen „im Un-

klaren liegen blieb." Er hat sohin der Sache Kuhn's in Wirklichkeit mehr geschadet, als genützt, indem er seiner Theologie eine Eigenschaft nachsagt, welche ihre Unzulänglichkeit und daher Unzulässigkeit außer allen Zweifel stellt, — die Unklarheit nämlich im Punkte des Uebernatürlichen, ein Geständniß, das in dem Munde des Vertheidigers ein besonderes Gewicht hat.

Und welches Opfer hat er nicht jener Sache gebracht? Er hat ihr zu Liebe gerade diejenige Eigenschaft der Kuhn'schen Theologie, welche ihr einen wenigstens relativen Werth und damit jedenfalls den Anspruch auf einen ehrenvollen Platz in der Geschichte der neuern Theologie verleiht, ohne Weiteres preisgegeben! Das ist aber gerade die innere Consequenz des Systems, welche Herr Schmid selber als den auszeichnenden Vorzug des letztern mittelst der Bemerkung anerkennt, „eine geschlossene Lehr- und Lebensüberzeugung leuchte daraus hervor."

Die Kuhn'sche Theologie — hierin liegt ihre Bedeutung und unter diesem Gesichtspunkte will sie gewürdiget sein — macht den Versuch, den Inhalt der katholischen Ueberzeugungen, welchen sie zuvörderst als einen unmittelbar gegebenen annimmt, nach der Hand von denen der modernen Philosophie aus zu gewinnen, d. h. sie unternimmt ihn dergestalt darzulegen, daß er dieser dadurch bewährt werde, oder um mich der Worte des Herrn Schmid zu bedienen, „der durch einen unmittelbaren Vernunftact ergriffene Offenbarungsglaube des christlich frommen Bewußtseins soll durch die Form der Vorstellung zur Form des speculativen Begriffes hindurch entwickelt werden" (Wissenschaftl. Richtungen S. 53). — Nun hängt das Gelingen dieses Versuches vor Allem davon ab, ob der christliche Glaubensinhalt, ohne selbst eine Veränderung zu erleiden, in jenen Entwicklungsproceß eingehen und ihn ohne Schmälerung seines eigenen Vollgehaltes durchlaufen könne, oder nicht. Gesetzt aber, er könne es nicht — wofür außer den innern, aus der Natur der Sache selbst gezogenen Gründen, welche hier zu entwickeln nicht der Ort ist, schon das bisherige Mißlingen aller ähnlichen Versuche spricht — so kann immerhin eine derartige Leistung, obschon sie unter dem theologischen Gesichtspunkte als eine verfehlte bezeichnet werden muß, eine größere oder geringere allgemein wissenschaftliche und geschichtliche Be-

deutung, je nach dem Grade der Tüchtigkeit ihrer Ausführung, und je nachdem sie einem herrschenden Zeitbewußtsein einen mehr oder weniger getreuen und kräftigen Ausdruck leiht, mit Recht für sich in Anspruch nehmen. In dieser Richtung liegt nach unserem Dafürhalten der eigenthümliche, auch durch ihre theologische Unzulänglichkeit nicht ausgeschlossene, relative Werth der Kuhn'schen Speculation, welchen ihr Vertheidiger, ohne irgendwelchen Ersatz dafür, preisgibt. Oder glaubt Herr Schmid dadurch allein, daß er jener die Klarheit und die innere Consequenz abspricht — und mehr weiß er zu ihren Gunsten nicht zu sagen — den ihm obliegenden Beweis ihrer dogmatischen Zulänglichkeit geliefert zu haben?

Der Anfang damit, seiner Lehre die vielgerühmte „Rundung" zu benehmen und so ihren wissenschaftlichen Werth herabzusetzen, ist freilich durch Kuhn selber gemacht worden. Um nämlich den Bedenken, welche seine Auffassung des Verhältnisses der Philosophie zur Theologie hervorgerufen hat, wirksam zu begegnen, hat er nicht ohne Berechnung und mit unverkennbarer Rücksicht auf die theologische Situation der Gegenwart den einen oder andern mit den „Grundzügen" seines Systems geradezu unverträglichen und wiederholt von ihm selber ausdrücklich ausgeschlossenen Lehrpunkt, z. B. die possibilitas status naturae purae — hintendrein in dasselbe aufgenommen. Dies war der erste Riß in seine „geschlossene Lehr- und Lebensüberzeugung." Und diese Inconsequenz, womit er seiner Sache zu helfen suchte, weit entfernt ihm irgend welchen Vortheil zu bringen, hat im Gegentheil seine Lage nur verschlimmert, indem sie für ihn die Veranlassung zu neuen Collisionen mit dem Dogma, wie wir in unserer Schrift „Natur und Uebernatur" (S. 141—144, 295 f, 300 f) eingehend bewiesen haben, geworden ist.

2. Die Wandelungen der Kuhn'schen Theologie.

Unsere Ansicht hierüber gibt Herr Schmid folgendermaßen wieder: „Die Kuhn'sche Gnadenlehre, so erinnert Schäzler, habe verschiedene Entwicklungsphasen durchgemacht. In einer frühern Entwicklungsphase läugne sie die Möglichkeit eines status naturae purae ohne die übernatürliche Gnade, in der spätern behaupte sie dagegen die Möglichkeit eines solchen — namentlich um der

‚Freiheit der Wissenschaft' willen — ja fasse sogar den thatsächlichen Stand des Menschen als einen bloß natürlichen auf, worin Gott dem Menschen in übernatürlicher Weise, d. h. in Hinsicht auf seine über der Natur liegende Persönlichkeit und deren freien Willensgebrauch zu Hülfe komme, um ihn, auf eine höhere Stufe natürlicher Vollkommenheit' zu erheben. In der frühern Phase herrsche sonach eine baianische Grundanschauung vor, in der spätern eine mehr pelagianisirende. Dort werde die absolute Nothwendigkeit der Gnade festgehalten, wenn eine Erreichung des dem Menschen thatsächlich gesetzten Endzieles möglich sein soll, aber es falle ihre Gratuität; hier dagegen werde ihre Gratuität in gewissem Sinne zwar festgehalten, aber die Nothwendigkeit derselben zur Erreichung des dem Menschen thatsächlich gesetzten Endzieles sei keine absolute mehr, sondern bloß eine relative, behufs einer leichtern oder einer graduell vollkommenern Erreichung dieses Endzieles" (Sp. 644 f).

Der hier berührte Unterschied zwischen der frühern und jetzigen Lehre Kuhn's über den Urstand des Menschen ist eine unläugbare, durch die unzweideutigsten Zeugnisse erhärtete Thatsache. Man vergleiche nur den Artikel über Baius im Freiburger Kirchenlexikon und S. 72 der Abhandlung über „die christliche Lehre von der göttlichen Gnade" (Theologische Quartalschrift 1853) mit der spätern Schrift über „das Natürliche und Uebernatürliche." Während dort mit dürren Worten gesagt ist, es sei unter Voraussetzung der Menschenschöpfung die Verleihung der Gnade so nothwendig, daß das Gegentheil als undenkbar und sohin der status naturae purae als unmöglich erscheine; — gilt bekanntlich die zuletzt genannte Schrift dem Bestreben, die der gesammten alten Theologie geläufige Auffassung der Gnade als eines übernatürlichen Complements der natürlichen Vermögen unseres Geistes aus dem Grunde des Baianismus zu zeihen, weil dadurch die possibilitas status naturae purae, welche Kuhn selber in seinen frühern Schriften ohne Weiteres geläugnet hatte, — gefährdet werde! Auch hat sich Kuhn über das Interesse, welches ihn bei dieser Weiterbildung seines Systems geleitet hat, sowohl in seiner Abhandlung über „das Verhältniß der Philosophie zur Theologie nach modern-scholastischer Lehre" (Theolog. Quartalschr. 1862 und 1863) als auch in dem gegen uns gerichteten Schriftchen über „eine freie katholische Universität Deutschlands und die

Freiheit der Wissenschaft" deutlich genug ausgesprochen und offen gesagt, es sei seine Ansicht von der Nothwendigkeit einer ohne Rücksichtnahme auf die übernatürliche Offenbarung (nulla supernaturalis revelationis habita ratione) zu betreibenden Philosophie gerade deßhalb unanfechtbar, weil sie aus der possibilitas status naturae purae folge!

Ueber diese offenkundigen Thatsachen, welche auch Herrn Schmid nicht unbekannt bleiben konnten, geht dieser mit der Behauptung hinweg, „daß die frühern Schriften und Abhandlungen Kuhn's keine andern Anschauungen enthalten, als die spätern nach den obenbenannten Beziehungen hin (d. h. auch bezüglich der possibilitas status naturae purae) . . . und daß folglich für die Annahme einer ältern und einer neuern Entwicklungsphase desselben mit den von Schäzler angegebenen Unterschieden kein hinreichender Grund vorliege;" wozu er die Bemerkung macht: „Wir können auf dieses nicht näher eingehen" (Sp. 651). Kann er aber dieses nicht, und ist er sohin auch nicht in der Lage, seine Mißbilligung unserer Auffassung der Kuhn'schen Theologie gründlich zu motiviren; — wie kommt er dann dazu, sie überhaupt öffentlich auszusprechen? Quod gratis asseritur, gratis negatur.

Indessen hat Herr Schmid doch einmal zu beweisen versucht, daß unsere Ansicht über die Wandelungen der Kuhn'schen Theologie auf einer bloßen Erfindung beruhe, und er hat uns durch seine bezügliche Bemerkung unzweifelhaft zu Dank verpflichtet, indem sie uns die Gelegenheit gibt, die innere Einheit des Kuhn'schen Lehrsystems wiederherzustellen und den Nachweis zu führen, daß sich seine urkundlich feststehenden Wandelungen nur als die verschiedenen Aeußerungen des Einen das ganze System beherrschenden Grundgedankens darstellen. Wie aber ist dies möglich? Können zwei einander geradezu widersprechende Sätze, deren einer die Möglichkeit des status naturae purae verneint, der andere sie bejaht, — als Aeußerungen des nämlichen Gedankens betrachtet werden? Und warum denn nicht? Schon oft hat ein und derselbe Gedanke wegen seiner verschiedenen Verbindung mit andern Gedanken zu einander widersprechenden Folgerungen geführt. Wir haben ein nahe liegendes Beispiel in der Christologie. Der Nestorianismus und der Eutychianismus widersprechen einander; nichts-

destoweniger liegt beiden Anschauungen dieselbe irrige Voraussetzung zu Grunde, der Eine Gedanke nämlich, daß über die Person Christi geradeso wie über seine Natur, und umgekehrt, geurtheilt werden müsse. Von diesem Satze ausgehend schließt der Nestorianismus aus der Wahrheit von den zwei Naturen auf eine zweifache Person Christi, während umgekehrt der Eutychianismus durch denselben Grundgedanken der Untrennbarkeit von Natur und Persönlichkeit dazu verleitet wird wegen der von ihm gegen den Nestorianismus behaupteten Einheit der Person auch nur eine einzige Natur Christi anzunehmen, d. h. diese aus jener zu folgern.

Etwas Aehnliches ist Kuhn widerfahren. Seine Gnadenlehre wird von dem Gedanken beherrscht, daß dem menschlichen Geiste das Vermögen, sein thatsächliches Endziel zu erreichen, wesentlich und sohin letzteres selbst ihm natürlich sei. Für diesen den katholischen Begriff des Uebernatürlichen umstürzenden Gedanken mußte ein den dogmatischen Formen, in welchen sich Kuhn zu bewegen hatte, gerecht werdender Ausdruck gefunden werden. Es war sohin unerläßlich, den Begriff der Gnade, ohne welchen sich eine katholische Dogmatik nun einmal nicht schreiben läßt, in seine Theologie aufzunehmen. Dabei behielt er aber vollständig freie Hand, je nach Bedürfniß bald Dieses bald Jenes als Gnade zu bezeichnen. Kuhn ist hierbei — ich habe nie daran gezweifelt — bona fide zu Werke gegangen. Das ändert aber die Thatsache seines schwankenden Gnadenbegriffes offenbar nicht. Er ist es insofern, als Kuhn bald das Eine bald das Andere unter Gnade versteht: bald nämlich die zu jedem Gebrauch des dem Menschen wesentlichen Vermögens, bald nur die zu einem vollkommenern Gebrauche desselben erforderliche göttliche Mitwirkung.

Die Frage, ob der Mensch auch ohne Gnade hätte geschaffen werden und bestehen können, d. h. die Frage nach der Möglichkeit des reinen Naturstandes, findet bei jenem Gnadenbegriff eine andere Beantwortung als bei diesem. Dort wird sie schlechthin verneinend, hier bejahend, obschon in einem von der allgemeinen Lehre der Theologen durchaus abweichenden Sinne, beantwortet. Denn der Satz: status naturae purae est possibilis, bedeutet in der Sprache Kuhn's: der Mensch könnte sein that-

sächliches Endziel strenggenommen auch ohne Gnade erreichen; oder um seine eigenen Worte beizubehalten: die Gnade „ist dem Menschen nicht absolut nothwendig, weil er durch eigene Kraft unter Concurrenz der allgemeinen göttlichen Weltregierung und natürlichen oder ordentlichen Vorsehung gut sein und seiner ewigen Bestimmung gerecht werden kann . . . sie ist ihm beziehungsweise nothwendig, um nämlich in vollkommenster Weise gut zu sein" (Das Natürl. und Uebernatürl. S. 56).

Zu dieser Vorstellung von der Möglichkeit des status naturae purae wurde Kuhn von derselben Anschauung aus, woraus er früher dessen Unmöglichkeit folgerte, geführt, d. h. von dem Gedanken aus, daß dem menschlichen Geiste das Vermögen, seine thatsächliche Bestimmung zu erreichen, wesentlich sei. Denn muß von hier aus die possibilitas status naturae purae, d. h. die Möglichkeit eines Bestehens des Menschen ohne die Gnade, wenn diese zur Erreichung seines thatsächlichen Endziels absolut nothwendig ist, schlechthin geläugnet werden; so ist umgekehrt die Behauptung der Möglichkeit jenes Standes von der gedachten Grundanschauung aus nur unter der Bedingung möglich, daß man die Gnade, wie von Kuhn geschieht, allein zu einer vollkommensten Erfüllung der thatsächlichen Bestimmung des Menschen, nicht aber um dieselbe überhaupt zu erfüllen, für nothwendig erkläre. So hängt in der Kuhn'schen Theologie, ungeachtet ihrer Wandelungen, Alles auf's Beste zusammen, und wenn Herr Schmid bloß sagen wollte, es ziehe sich durch sie ein einziger Grundgedanke, d. h. die Verkennung des richtigen Begriffes des Uebernatürlichen, als rother Faden hindurch; so haben wir gegen seine Behauptung, daß die frühern und spätern Schriften Kuhn's „beide zusammen eine einzige, wenn auch keineswegs in sich abgeschlossene und vollendete Entwicklungsreihe bilden" (Sp. 651), nichts einzuwenden.

Herr Schmid jedoch versteht die Sache anders. Er glaubt nämlich die feststehende Thatsache einer Umwandlung der Kuhn'schen Theologie durch die folgende Bemerkung umzustoßen: „Nach S. 313—316 (unserer Schrift „Natur und Uebernatur") soll aber Kuhn auch in den spätern Schriften noch eine impossibilitas naturae purae lehren, und umgekehrt soll er nach S. 183, 331 auch in der Abhandlung über die göttliche Gnade (1853) schon

eine bloß moralische Wirksamkeit der Gnade im Sinne des Pelagius lehren, wie später. Die Kuhn'sche Lehre soll sich also früher wie später in den vollsten Widersprüchen bewegen. Wenn aber dieses, wie kann von Entwicklungsphasen derselben geredet werden mit den angegebenen Unterschiedsmerkmalen?" (Sp. 645 Anm.).

Diese Bemerkung ist in zweifacher Hinsicht eine verfehlte. Denn erstens sind die Citate, worauf sie sich stützt, ungenau, und zweitens ist der Widerspruch zwischen der impossibilitas naturae purae und einer bloß moralischen Wirksamkeit der Gnade — lediglich ein vermeintlicher. Jenes aber verhält sich deßhalb so, weil S. 313—316 meiner Schrift keineswegs, wie Herr Schmid erklärt, behauptet wird, es werde auch in den spätern Schriften Kuhn's (ich spreche nämlich von der zweiten Auflage der Dogmatik) die impossibilitas naturae purae ausdrücklich gelehrt, vielmehr zeige ich bloß, wie sie aus den dort (Dogmatik I S. 940 f.) aufgestellten Principien — mit logischer Nothwendigkeit folge. Was sodann den zweiten Punkt anbetrifft, so sage ich nirgends, daß Kuhn schon in der frühern Abhandlung über die göttliche Gnade eine bloß moralische Wirksamkeit der Gnade im Sinne des Pelagius gelehrt habe. Wohl aber sage ich S. 309 das gerade Gegentheil hievon. Denn da bestimme ich den Unterschied zwischen der ältern Lehre Kuhn's und seiner neuern folgendermaßen, daß die Gnade der letztern zufolge (wenn es Herr Schmid durchaus so haben will: im Sinne des Pelagius) dem Menschen nur „beziehungsweise nothwendig ist, um nämlich in vollkommenster Weise gut zu sein," „weil er durch eigene Kraft unter Concurrenz der allgemeinen göttlichen Weltregierung und natürlichen oder ordentlichen Vorsehung gut sein und seiner ewigen Bestimmung gerecht werden kann," daß dagegen die ältere Lehre Kuhn's (wenn uns Herr Schmid zu dieser Ausdrucksweise nöthiget: im Sinne des Baius) und zwar gerade in der von ihm citirten Abhandlung (Theol. Quartalschr. 1853. S. 74) von dem außerhalb der Gnade stehenden Menschen die seiner spätern Lehre schnurstracks widersprechende Behauptung aufstellt: „er ist böse, und will und thut nur das Böse."

Ist sohin die Schmid'sche Bemerkung, wir ließen Kuhn „auch in der Abhandlung über die göttliche Gnade (1853) schon eine bloß moralische Wirksamkeit der Gnade im Sinne des Pe-

lagius lehren wie später," bezüglich des letztern Punktes vollständig aus der Luft gegriffen; so ist unsere Darstellung bezüglich des ersteren, nämlich was die Behauptung anbetrifft, daß Kuhn in jener Abhandlung die Wirksamkeit der Gnade als eine bloß moralische begreife, — durchaus wahrheitsgetreu und sonach ihre Mißbilligung eine schlechthin ungerechtfertigte. Denn S. 102 der erwähnten Abhandlung spricht Kuhn mit dürren Worten von „der gleichen (nämlich bloß moralischen) Wirksamkeit der göttlichen Gnade."

Wäre dieser Satz, argumentirt Herr Schmid, in der angezogenen Abhandlung wirklich ausgesprochen — und daß er es ist, steht urkundlich fest — so würde sich die Kuhn'sche Lehre „früher wie später in den vollsten Widersprüchen bewegen," nämlich deßhalb, weil in derselben Abhandlung auch die impossibilitas naturae purae gelehrt werde. Herr Schmid ist also der Meinung, es stehe die Behauptung dieser impossibilitas mit der Annahme einer bloß moralischen Gnadenwirksamkeit in vollstem Widerspruch. Wir sind auch hier in der Lage, zum Schutze der Kuhn'schen Theologie ihrem berufenen Vertheidiger gegenüber das Wort zu ergreifen. Beide Behauptungen, welche nach der Ansicht des Herrn Schmid einander widersprechen, hängen vielmehr auf's Beste zusammen, wie sich überhaupt die frühere Lehre Kuhn's vor der spätern durch Consequenz vortheilhaft auszeichnet.

II. Vom Urstand des Menschen.

1. Die Lehre Kuhn's, daß die göttliche Gnade eine bloß moralische Wirksamkeit habe, steht mit seiner Ansicht vom Urstand des Menschen in vollster Uebereinstimmung.

a) Der Kuhn'sche Gnadenbegriff.

Was heißt es, wenn Kuhn der göttlichen Gnade eine bloß moralische Wirksamkeit zuschreibt? Sein Gedanke erhellt aus Folgendem. „Die Sphäre des menschlichen Willens," sagt er, „die sittliche Welt ist eine in sich selbst geschlossene, in ähnlicher Weise, wie es die äußere Welt, die Natur ist. Sie hat ihr eigenes Princip, den freien, d. h. den sich selbst aus und durch sich bestimmenden Willen; die einzelnen Dinge in ihr sind theils

eben die einzelnen Selbstbestimmungen dieses Willens, theils die dadurch gesetzten Willensbeschaffenheiten, welche hinwiederum auf den Willen und seine Selbstbestimmungen einwirken, also, wie diese, Ursache und Wirkung zugleich sind. Ueber diesen in sich zurücklaufenden Kreis von Selbstbestimmungen und Bestimmtheiten des Willens kommen wir bei empirischer Betrachtung nirgends hinaus, gerade so wie wir, von welchem Punkte in der Natur auch ausgegangen werden mag, nie über den Zusammenhang von Ursache und Wirkung hinauskommen zu etwas, was nur Ursache und nicht zugleich auch Wirkung, und als diese reine Ursache der letzte Grund alles Andern wäre. Aber wie wir dessenungeachtet zu dem in sich kreisenden Naturzusammenhang, zu der unendlichen Reihe von Dingen, die sich gegenseitig bedingen, halten und tragen, eine absolute Ursache fordern als Grund des Ganzen und als das alles Ursächliche in ihm Verursachende, die göttliche Macht, ebenso postuliren wir auch zu der sittlichen Welt eine absolute Ursache, auf welcher sie als eine gute ruht und welche das bewegende Princip alles guten Willens ist, nämlich die göttliche Gnade" (Quartalschr. 1853. S. 86 f).

Dieser Erklärung zufolge wäre die Gnade — und hierin gerade bestünde ihr Unterschied von den natürlichen Gaben Gottes — als die absolute Ursache der sittlichen, auf einer Selbstbestimmung und einem Freiheitsgebrauch beruhenden Güte des Menschen zu betrachten, während umgekehrt jede von einem solchen unabhängige Vollkommenheit desselben in das Bereich des Natürlichen fällt. Der letztere Ausdruck wird hier im Gegensatz zum Moralischen genommen, und die Gnade ist deßhalb übernatürlich, weil ihre Wirksamkeit gerade so weit reicht, als die Sphäre der sittlichen Welt. Das Uebernatürliche ist das Moralische. Im Lichte dieses Gedankens, welcher als der vorherrschende Grundzug der Kuhn'schen Gnadenlehre erscheint, wird auch der Satz, daß die Gnade eine bloß moralische Wirksamkeit habe, verstanden werden müssen. Es wird dadurch die Wirkung, den Menschen sittlich gut zu machen, als der vorzügliche, ja ausschließliche Endzweck der Gnadenmittheilung bezeichnet.

„Als Vermögen des Guten und Bösen," sagt Kuhn, „ist der menschliche Wille in der schöpferischen Causalität Gottes

begründet; und dieses Vermögen, das aequilibrium potentiae, ist das natürliche Element des Willens, das eben so wenig von der durch Gottes Gnade gepflanzten wahrhaften Freiheit verschlungen, als durch die aus dem Eigenwillen entsprungene Sündenknechtschaft vernichtet ist. Als guter Wille ist er durch die Gnade Gottes" (S. 224 f). Die göttliche Allmacht — lehrt er weiter — „ist gerade als das Princip der göttlichen Naturwirkungen von dem Princip der moralischen Wirkungen Gottes wohl zu unterscheiden. Daß der Wille als das natürliche Vermögen des Guten und Bösen ist, das ist auf die göttliche Macht zurückzuführen; daß er aber gut ist sowohl habituell als actuell, das ist etwas Uebernatürliches schon insofern, als der Mensch, wenn er selbst seinen Willen dazu bestimmt, sich damit über die Natur seines Willens erhebt, noch mehr aber insofern, als Gott diesen guten Willen verursacht, und muß dies aus der von der göttlichen Macht verschiedenen göttlichen Gnade abgeleitet werden" (S. 109). Das Verhältniß der letztern zu den natürlichen Vollkommenheiten des Menschen bestimmt Kuhn an einer andern Stelle folgendermaßen: „Wenn durch die schöpferische Thätigkeit Gottes wie die Naturgaben überhaupt, so auch die Freiheit des Menschen als das Vermögen des Guten und Bösen verursacht sind, so ist es die Vorsehung, in welcher Gott lediglich auf die Seite des Guten tretend dasselbe durch alle Mittel seiner natürlichen Weltregierung zu fördern und zur Herrschaft zu bringen bedacht ist. An diese Thätigkeit Gottes auf den menschlichen Willen, um denselben für das Gute zu stimmen und zu gewinnen (was man sonst die äußere Gnade nennt), schließt sich die übernatürliche Einwirkung auf die innern Willensbewegungen selbst, wodurch der Wille für das Gute bestimmt und aus einem indifferenten ein zum Guten geneigter, ein guter Wille wird" (S. 221).

Diese sittliche Güte des Willens aber, auf welche die Gnadenmittheilung abzweckt, beruht so gewiß auf einem Freiheitsgebrauch, als das Freiheitsvermögen den wiederholten Erklärungen Kuhn's zufolge etwas dem Menschen Natürliches ist und sohin nicht erst durch die Gnade, welche der übernatürlichen Ordnung angehört, dem menschlichen Geiste eingepflanzt wird. Das liebt uns Kuhn mit besonderem Nachdruck einzuschärfen. „Wäre die sittliche Freiheit," sagt er, „durch die Sünde

schlechthin vernichtet, so müßte sie durch die göttliche Gnade erst neu geschaffen und dem Willen wieder eingepflanzt werden — die Gnade wäre also in erster Linie eine schöpferische Kraft gleich der göttlichen Macht, eine völlig unzulässige Vermischung ganz verschiedener Begriffe" (S. 80). „Die moralische Freiheit potentia," heißt es ferner, „das Vermögen des Guten, diese natürliche, durch die Geburt dem Menschen eigene und unverlierbare, daher auch durch die Sünde nicht verlorene Willensbeschaffenheit fehlt ihm nicht, und braucht ihm also auch nicht erst durch die Gnade wieder eingepflanzt zu werden" (S. 83).

Was bewirkt also die göttliche Gnade? Nach Kuhn verleiht sie dem menschlichen Geiste kein neues Vermögen oder erhöht nicht sein natürliches, sondern bewirkt bloß eine solche Bethätigung dieses Vermögens, daß sich dadurch der menschliche Wille als ein guter darstellt. Die Gnadenwirkung — um scholastisch zu sprechen — fällt daher ausschließlich in das Bereich des actus secundus und kann nicht zugleich als eine übernatürliche Bereicherung des actus primus begriffen werden; sie ist eine bloße applicatio und keine elevatio des natürlichen Vermögens, oder mit andern Worten: eine dem Menschen wesentliche und insofern unabhängig von der Gnade inwohnende Potenz wird durch jene in den Act, d. h. in Thätigkeit gesetzt. „Die Gnade," lehrt Kuhn, „knüpft an dies natürliche Vermögen an, das, durch die Sünde geschwächt, durch ihre Einwirkung actualisirt, zum wirklichen Wollen und Thun des Guten angetrieben und in dasselbe eingeführt wird" (S. 83). Ist die sittliche Freiheit, lautet eine weitere Erklärung, „nur gelähmt, erstorben, so braucht sie nur aus ihren Banden befreit, zu frischem Leben erweckt zu werden. Da erscheint die Gnade vor Allem als die Einwirkung auf den in seinem Wesen fortdauernden freien Willen, durch welche dieser *a potentia ad actum bonum* überzugehen angetrieben wird" (S. 80). Und bezeichnet auch Kuhn als das Werk der Gnade „die wahrhafte Freiheit, das Erhabensein über die irdische Begierde (cupiditas) in der thätigen Liebe (caritas) Gottes des himmlischen unveränderlichen Gutes" (S. 221. 225 f); so vergißt er doch nicht hervorzuheben, daß jene „wahr-

hafte" Freiheit aus einem Vermögensgebrauche, und zwar aus einer Bethätigung des dem Menschen natürlichen und wesentlichen Freiheitsvermögens als dessen Product hervorgehe, indem er ausdrücklich bemerkt: „Die formelle Freiheit, die Naturgabe des Schöpfers ist es, die der Mensch gebraucht, bethätigt, indem er von Gottes Gnade die wahrhafte Freiheit, das Wollen des Guten empfängt" (S. 226).

Durch diese Kuhn'sche Auffassung der Gnadenwirksamkeit als einer bloß moralischen wird ihr Gebiet einestheils zu sehr eingeengt und anderntheils übermäßig erweitert: jenes, weil darnach nichts, das nicht durch einen Freiheitsgebrauch vermittelt ist oder auf einem solchen beruht, als Gnadenwirkung gedacht werden kann; dieses aber, weil darnach jede sittlich-gute Willenshandlung als ein Werk der Gnade betrachtet und sohin folgerichtig gelehrt werden müßte, daß der Mensch ohne einen übernatürlichen Gnadenbeistand schlechterdings nichts Gutes zu vollbringen im Stande ist. Die dogmatische Unzulässigkeit beider Folgerungen haben wir in unserer Schrift „Natur und Uebernatur" ausführlich nachgewiesen. Es soll daher an diesem Ort nur festgestellt werden, daß Kuhn beide Consequenzen nicht etwa nur dem Princip nach, aus dem sie folgen, gelehrt, sondern auch selber ganz ausdrücklich gezogen hat.

Was nun den erstern Punkt betrifft, so lehrt er wörtlich: „Was heißt es also: Gott wirkt im menschlichen Willen das Gute, das für denselben als einen freien nur ist neben der Möglichkeit des Bösen, oder was dasselbe sagen will, nur dadurch ist, daß der Wille selbst sich frei für das Gute bestimmt? Offenbar nichts Anderes, als daß die göttliche Gnadenwirkung eine Bewirkung des Willens zur freien Selbstbestimmung für das Gute sei" (S. 87 f). Und den zweiten der berührten Punkte unmittelbar damit verbindend und in Eins zusammenfassend, sagt er: „Es gibt keine Bewirkung des Guten durch die Gnade außerhalb des Willens und ohne seine Selbstthätigkeit; denn die Gnade wirkt ja eben durch den Willen und bewirkt die Selbstthätigkeit des Willens im Guten; es gibt aber auch keine Bewirkung des Guten durch den menschlichen Willen allein ohne die Gnade aus demselben Grunde" (S. 89). Auf den letztern Punkt bringt Kuhn in-

dieser seiner frühern Periode mit großem Nachdruck. „Die moralische Freiheit actu," erklärt er, „das wirkliche Wollen und Thun des Guten fehlt dem außer der Gnade stehenden Menschen; er ist keine moralisch gute Person" (S. 83). „Der Abfall von Gott macht den Menschen verdammlich vor Gott; der freventlich zerstörten Gnadenordnung folgt die gerechte Strafordnung auf dem Fuße: Erbsünde, Erbschuld. Dies ist das Eine. Sodann ist der menschliche Wille in dem Zustande der Abkehrung von Gott der Welt, dem Bösen zugewendet: er ist böse, und will und thut nur das Böse. Dies ist das Andere" (S. 74). „Unser Wille," heißt es schließlich „ist außer und ohne die Gnade nicht gut, sondern wird es erst durch sie" (S. 198).

Man muß sich wirklich darüber wundern, wie Herr Schmid angesichts dieser Zeugnisse und noch dazu unter ausdrücklicher Berufung auf dieselben behaupten kann: „Es wird hier nicht, wie Schäzler meint, eine Nothwendigkeit der Gnade gelehrt zur Bethätigung alles und jedes Guten" (Sp. 649). Was Herr Schmid an den bezüglichen Stellen nicht gelehrt findet; das ist hier im Gegentheil so deutlich ausgesprochen, daß es ausdrücklicher gar nicht könnte. Unser Kritiker nimmt daher alsbald selber seine Behauptung wieder zurück, und zwar dadurch, daß er der Kuhn'schen Lehre die folgende Fassung gibt: „Das freie Vermögen zum Guten sei trotz der Sünde zwar geblieben, aber ohne actuelle lebendige Kraft desselben." Ist eine Bethätigung des Guten ohne actuelle lebendige Kraft desselben irgendwie denkbar? Offenbar nicht. Herr Schmid unterstellt sohin, Kuhn bewege sich in einem handgreiflichen Widerspruch, wofür sich der letztere bei seinem Vertheidiger um so weniger bedanken wird, als er diese widerspruchsvolle seiner Lehre gegebene Deutung von vornherein sorgfältigst ausgeschlossen hat. Er lehrt nämlich: „Die kirchliche Lehre behauptet das Vorhandensein des liberum arbitrium auch nach dem Sündenfalle, und räumt nur eine Schwächung desselben als Folge dieses Falles ein; ebenso läßt sie dasselbe unter der Einwirkung der Gnade in seiner Wesenheit fortbestehen und den von der Gnade getragenen Willen als wahrhaft frei sich erweisen. Aus dem Gesichtspunkt des liberum arbitrium also oder nach der formellen Seite wird ein Unvermögen des Willens in Bezug auf das Gute

nicht schlechthin statuirt; es wird das Vermögen des Guten insoweit, als es zugleich mit dem Vermögen des Bösen (als Wahlvermögen, nach dem Ausdruck der Schule das aequilibrium potentiae seu facultatis, oder die indifferentia activa) das Wesen seiner freien Bewegung constituirt, ihm vielmehr zu-, und nur die lebendige in entsprechendem Thun sich bewährende actuelle Kraft des Guten — abgesprochen" (S. 77 f). Kuhn also lehrt hier das gerade Gegentheil von dem, was sein Vertheidiger ihn lehren läßt. Während er eine Nothwendigkeit der Gnade zum Thun des Guten, d. h. alles und jedes Guten — denn er spricht überall von diesem schlechthin — auf das Ausdrücklichste behauptet; läßt ihn jener sagen, zur Bethätigung desselben sei sie nicht nothwendig! Kuhn hat sich indessen gegen die Schmid'sche Deutung seiner Lehre noch deutlicher verwahrt, da er folgendermaßen fortfährt: „Es ist kein aequilibrium inclinationis seu propensionis vorhanden, so daß der Wille mit derselben Leichtigkeit für das Gute sich bestimmte, mit der er auf das Böse verfällt; er inclinirt zum Bösen, und in dem Maße, als diese Inclination mächtig geworden, ist das ihm (als einem freien) gleich wesentliche Vermögen des Guten geschwächt (attenuatum lib. arbitr.). Das gestörte Gleichgewicht, die Macht auf jener und die Unmacht auf dieser Seite, ist aber dem Obigen zufolge in solchem Maße vorhanden, daß der Wille, um irgend etwas wahrhaft Gutes zu wollen und zu vollbringen, schlechthin der göttlichen Gnade bedarf" (S. 79).

So werden die Schmid'schen Erklärungsversuche an dem Kuhn'schen Text zu Schanden. Was will aber eigentlich die obige Bemerkung Kuhn's, „aus dem Gesichtspunkte des liberum arbitrium oder nach der formellen Seite werde ein Unvermögen des Willens in Bezug auf das Gute nicht schlechthin statuirt?" Was er damit meine, entnehmen wir aus seiner folgenden Erklärung, wo er von der „sittlichen Freiheit" sagt: „sie muß auch unter der Herrschaft der Sünde noch anerkannt werden, um die Schuld derselben, die nur dem Menschen gebührt, nicht auf Gott zu wälzen" (S. 80). Dies bedeutet mit andern Worten: der Mensch ist zwar ohne die Gnade zu einem Thun des Guten und sohin auch zu einer Vermeidung der Sünde, welche ein solches Thun und die actuelle Kraft desselben nothwendig voraussetzt, schlechthin unfähig; nichtsdestoweniger vollbringt er

das Böse, obschon er es dem Gesagten zufolge nicht zu meiden vermag, — als ein freigewolltes, und kann es ihm deßhalb zu Schuld und Strafe angerechnet werden. So erklärt uns Kuhn selber seinen Gedanken, wenn er sagt: „Man könnte einwenden, ein Vermögen des Guten, das nichts vermag, ein Wille, der das Gute wollen kann, aber in Wirklichkeit nicht will und thut, sei eine bloße Abstraction, ein leerer Name, etwas schlechthin Todtes; allein man darf nicht vergessen, daß dies Vermögen sich schon darin als ein wirkliches, reelles erweist, daß ohne sein Vorhandensein das Böse, welches der Mensch will, kein frei gewolltes wäre, was es in der That doch ist" (S. 83). Wir haben diese freiheitsfeindliche, der göttlichen Gerechtigkeit schlechthin unwürdige Lehre in unserer Schrift „Natur und Uebernatur" (S. 308 f) unter dem dogmatischen Gesichtspunkte bereits entsprechend gewürdiget. Hier möchten wir bloß auf die Ironie des Schicksals hinweisen, welche sich darin kundgibt, daß Herr Schmid, welcher doch im Namen der Freiheit auftritt, sich durch eine eigenthümliche Verkettung von Umständen genöthiget sieht, auch jener Anschauung das Wort zu reden!

Spricht also auch Kuhn von einem durch die Sünde nicht aufgehobenen Freiheitsvermögen; so ist doch dasselbe, solange es nicht durch die Gnade belebt und actualisirt wird, eine schlechthin todte und unfruchtbare, der actuellen Kraft durchaus beraubte Potenz, welche ohne den Impuls der Gnade nimmermehr zur Bethätigung kommt. Ob ein solches Vermögen als ein actives zu bezeichnen sei oder nicht, worüber sich Herr Schmid verbreitet, ist uns durchaus gleichgültig. Es kommt ja nicht auf das Wort, sondern allein auf die Sache an, und in dieser Hinsicht genügt uns vollständig der durch keines der aufgebotenen dialektischen Mittel zu beseitigende Umstand, daß nach Kuhn'scher Lehre der menschliche Wille nicht ohne die Gnade e potentia in actum bonum überzugehen im Stande ist. Dieses nämlich lehrt Kuhn — wir sind durch Herrn Schmid genöthiget, darauf zurückzukommen — außer an den bereits angeführten noch an mehreren andern Stellen, so z. B. wo er das Verhältniß seiner eigenen Auffassung zu jener der Reformatoren dahin bestimmt: „Nach einer Seite zwar kommt es auf dasselbe hinaus, ob ich sage: der Mensch kann das Gute nicht wollen und

vollbringen, es fehlt ihm die sittliche Freiheit in jedem Betracht; oder: der Mensch will und thut das Gute nicht, weil die sittliche Freiheit als actuelle lebendige Kraft des Guten in ihm gelähmt, erstorben ist — in beiden Fällen kommt es eben nicht zum Guten" (S. 79). Zwar bedient sich auch Kuhn der hergebrachten Ausdrucksweise, es werde das menschliche Vermögen des Guten durch die Gnade „über seine Natur erhoben;" dabei aber an eine elevatio im Sinne unserer Theologen zu denken, verbietet uns der diese Worte erläuternde Zusatz, welcher also lautet: „äußerlich und innerlich gefördert und zum wirklichen Wollen des Guten excitirt" (S. 224). Der menschliche Geist wird sohin den Anschauungen der Kuhn'schen Theologie zufolge gerade insofern durch die Gnade „über seine Natur erhoben," als er durch sie zur Thätigkeit angetrieben, d. h. zu einem Gebrauche seiner natürlichen Vermögen veranlaßt wird. Denn hiezu eben hält Kuhn die Gnade für nothwendig, da ohne sie, um seine Worte beizubehalten, „der Wille auf sich allein gestellt nicht über den Zustand der Potentialität hinauskommt" (S. 217).

b) Kuhn läugnet die possibilitas status naturae purae.

Jetzt sind wir bei dem Punkte angelangt, wo uns die Kuhn'sche Auffassung der Gnadenwirksamkeit als einer bloß moralischen zu seiner Lehre vom Urstand des Menschen hinüberführt. Es tritt uns nämlich sofort die Frage entgegen: konnte der Mensch hinsichtlich des Guten in jenem Zustand bloßer Potentialität verbleiben, oder mußte ihm das Mittel, wodurch er darüber hinauskommt, durch Gott verliehen werden? Dieses Mittel konnte Gott dem Menschen so gewiß nicht vorenthalten, als das dadurch in Thätigkeit zu setzende Vermögen ein ihm wesentliches und natürliches ist. Denn die Schöpfung des Menschen und seine Ausrüstung mit den ihm wesentlichen Vermögen vorausgesetzt — muß ihm Gott den entsprechenden Gebrauch der letztern, wenigstens von Zeit zu Zeit, möglich machen. Ist ihm aber ein solcher, in unserem Falle also das Thun des Guten, ohne die Gnade unmöglich; so ist ihre Verleihung mit der Schöpfung des Menschen untrennbar verbunden.

Diese Consequenz, welche auf den ersten Blick einleuchtet, wird ganz unumwunden von Kuhn selber gezogen. Denn er sagt:

„Wir betreten die nächst höhere Stufe der Betrachtung, wenn wir erkennen, wie Gott die beständige Ursache ist nicht bloß davon, daß der menschliche Wille ist, was er ist, sondern auch davon, daß er ein guter ist und dies letztere unbeschadet des erstern, d. h. unbeschadet der Natur des Willens als eines freien. Es ist eine durchaus mangelhafte, wesentlich unfromme Vorstellung, den Menschen in seinem freien Willen allein, dem Vermögen des Guten und Bösen, von Gott abhangen zu lassen, folglich anzunehmen, daß darin die Ursächlichkeit Gottes auf den Menschen erschöpft oder abgeschlossen sei. Gott, den absolut Vollkommenen und Guten, können wir uns gar nicht denken, wenn wir dabei stehen bleiben. Dieser Gott muß, so zu sagen — denn die Nothwendigkeit, von der wir reden, trifft nicht ihn, sondern unser Denken — das Vermögen des Guten und Bösen insofern negiren, als er den Willen — unbeschadet seiner Freiheit — über diese Potentialität erhebt und zum sittlichen macht durch Einflößung des Guten. Dieses göttliche Thun heißt, da ihm kein Verdienst von Seite des Menschen zu Grund liegt, Gnade, und ist wohl zu unterscheiden von der Verursachung der Natur überhaupt und des Willens insbesondere" (S. 72).

Könnte der Mensch als solcher bestehen, ohne zugleich ein sittliches Wesen (gutes oder böses) zu sein? Offenbar nicht. Wird aber der menschliche Wille erst durch die Gnade — zu einem sittlichen (d. h. zu einem sittlich-guten); so ist dem Menschen die Ausstattung mit ihr so wesentlich, als es ihm wesentlich ist, ein Glied der sittlichen Welt zu sein. Vernehmen wir hierüber die eigenen Worte Kuhn's. „Die dem freien Willen natürliche Indifferenz zwischen Gut und Bös ist nicht die ausschließliche Grundlage seiner Selbstentscheidungen, seines wirklichen Wollens und Thuns; er kommt aus ihr für sich allein nicht unmittelbar zur guten oder bösen That; vielmehr ist die Richtung und Neigung nach einer Seite (eine delectatio nach Augustins Ausdruck) die unmittelbare Grundlage seiner freien Selbstentscheidung, sonst wäre diese eine grundlose, willkürliche. Das Aufgehobensein der natürlichen Unentschiedenheit des Willens durch die ihm einwohnende Hinneigung ist die Thüre oder Schwelle, über welche der Wille von dem natürlichen Gebiet in das sittliche eintritt, in das Gebiet der sittlichen Entscheidungen oder Thaten. Zur moralischen Person also gehört zunächst dies, daß der Wille sittlich bestimmt sei, gut oder bös" (S. 84 f).

Wird aber der Wille zum Guten durch die Gnade bestimmt, und konnte er aus der Hand Gottes nur mit dieser Bestimmtheit, nimmermehr aber mit jener zum Bösen hervorgehen; so ist eine Schöpfung des Menschen und die Möglichkeit seines Bestandes ohne die Mittheilung der Gnade — ebenso undenkbar, als es undenkbar ist, daß der Mensch als solcher bestehe, ohne die Möglichkeit sich als moralische Person zu erweisen.

Die strenge Folgerichtigkeit dieser Beweisführung ist unbestreitbar. Der Schluß, womit Kuhn die Möglichkeit eines Bestandes des Menschen ohne die Gnade und hiermit die Uebernatürlichkeit der letztern ausschließt, ergibt sich mit unabweisbarer Nothwendigkeit aus dem seine ganze Gnadenlehre beherrschenden Grundsatze, daß die Gnade nicht die Vermögen unseres Geistes erhöhe, daß sie vielmehr nur die nothwendige Bedingung eines guten Gebrauches dieser Vermögen sei. Kuhn hat sich sohin als consequenter Denker bewährt, indem er zu dem Satze fortschritt: status naturae purae est impossibilis. Diesen wissenschaftlichen Vorzug seiner ältern Gnadenlehre zerstört sein Vertheidiger durch den folgenden Deutungsversuch.

c) Wie Herr Schmid die Lehre Kuhn's deutet.

Er bemerkt zu den bezüglichen Aeußerungen Kuhn's, es werde „hier durchgehends ein Unterschied angenommen von allgemeiner und ordentlicher und von besonderer und außerordentlicher Vorsehung und Weltregierung Gottes, also auch ein Unterschied von Unterstützungsmitteln, die der erstern angehören, und von Unterstützungsmitteln, die aus besonderer und außerordentlicher Gnade Gottes fließen“ (Sp. 649). Da jedoch Kuhn, fährt jener fort, die Wirkungsweise des concursus Dei naturalis „sehr im Dunkeln läßt,“ „da er ferner der Anschauung huldigt, daß die den intelligenten Creaturen gebotenen allgemeinen und ordentlichen Unterstützungs- und Bewegungsmittel zum Guten“ (worin eben der concursus Dei naturalis besteht) „nur die idealen Antriebe des sittlichen und religiösen Gewissens seien nebst den von Außen kommenden accidentellen Anregungen, aber keine auf Gewissen und Willen innerlich einwirkenden accidentellen Erleuchtungen und Bewegungen Gottes“ (darnach hätte ja Kuhn die Wirkungsweise des concursus Dei naturalis durchaus nicht „im Dunkeln gelassen,“ sondern den-

selben als einen innern geradezu geläugnet!): „so bildete sich auf gegnerischer Seite" (d. h. bei uns) „die Meinung, als ob der Mensch nach Kuhn'scher Lehre in statu naturae purae et lapsae für das Gute völlig macht- und kraftlos wäre ohne die Impulse der innern Gnade Gottes im theologischen Sinne des Wortes. Wir können diese Meinung nicht als eine gerechtfertigte anerkennen" (Sp. 650).

Diesem Schmid'schen Commentar zufolge wären die weiter oben angeführten Aeußerungen Kuhn's, welche die Gnade für schlechthin nothwendig zum Thun des Guten erklären, nicht von der innern Gnade, sondern ausschließlich von der äußern zu verstehen. Damit aber hat der Dogmatiker von München seinem Tübinger Collegen einen schlechten Dienst erwiesen. Denn Kuhn hat auf das Unzweideutigste die von ihm behauptete Unfähigkeit des menschlichen Willens zum Guten aus seiner Unfähigkeit zur Verwirklichung des ewigen Lebens abgeleitet. Was sohin bezüglich der Nothwendigkeit der Gnade von jenem gilt, muß um so mehr von diesem zugestanden werden. Ist daher nach Kuhn'scher Lehre zum Thun des Guten die äußere Gnade hinreichend; so ist sie es auch zur Erlangung des ewigen Lebens. Auch hiezu bedarf der Mensch so gewiß keiner innern Gnade Gottes im theologischen Sinne des Wortes, als die Unzulänglichkeit des menschlichen Willens zum Guten, welcher nach dem Schmid'schen Verständnisse der Kuhn'schen Theologie schon durch die äußere Gnade genügende Abhülfe gebracht wird, nur eine Folge seiner Unzulänglichkeit zur Verwirklichung des ewigen Lebens ist. Und so ist es wirklich laut der folgenden Erklärung: „Aber wie ist diese Nothwendigkeit (die der Gnade) namentlich nach der zweiten positiven Seite — also abgesehen von der Nachlassung der Sünde — näherhin zu bestimmen? Ihre Voraussetzung und ihr Correlat ist die Unzulänglichkeit oder Unfähigkeit des menschlichen Willens zum Guten. Insoweit daher dem menschlichen Willen dieses Unvermögen einwohnt, insoweit ist ihm der Beistand der göttlichen Gnade nothwendig. Dieses Unvermögen kommt aber nach zwei Seiten in Betracht. Nach der materiellen Seite ist es das Gute, das der Wille verwirklichen soll, das des ewigen Lebens würdige (übernatürliche) Gute, in Ansehung dessen die Frage entsteht: ob er sich des-

selben zu bemächtigen vermöge. Hierüber sprechen sich die kirchlichen Bestimmungen (Conc. Arausic. II. can. 25. Conc. Trid. sess. 6. can. 3. cfr. can. 1. 2. cap. 1.) unbeschränkt verneinend aus" (S. 75 f).

Sohin wäre nach Kuhn'scher Lehre, wenn sie Herr Schmid richtig verstanden hat, zum christlichen Glauben, Hoffen und Lieben, kurz zu den Werken der christlichen Gerechtigkeit und zur Verwirklichung des ewigen Seelenheils — denn hievon handeln die angezogenen kirchlichen Bestimmungen — auch eine bloß äußere Gnade hinreichend! Deßgleichen wäre der erste Mensch nur mit der äußern Gnade ausgerüstet gewesen. Denn Kuhn bezeichnet seine übernatürliche Ausrüstung ganz ausdrücklich als eine „Einpflanzung des Guten in seinen an sich unentschiedenen Willen," wozu dem Schmid'schen Commentar zufolge eine äußere Gnade hinreicht. „Der gnädige Wille Gottes," sagt Kuhn, „äußert sich also durch Einpflanzung des Guten in den an sich oder von Natur unentschiedenen Willen des Menschen, und zwar nicht dieses oder jenes Menschen, noch des einen nur und des andern nicht, sondern aller Menschen, des Menschen überhaupt, d. h. des ersten Menschen als des Stammvaters aller, folglich vermittelst des natürlichen Nexus aller Einzelnen mit diesem ersten Menschen" (S. 73).

Versteht hier Kuhn — diese Frage möchten wir seinem Vertheidiger vorlegen — unter der „Einpflanzung des Guten durch den gnädigen Willen Gottes in den an sich oder von Natur unentschiedenen Willen des Menschen" eine Wirkung der innern Gnade im theologischen Sinne des Wortes, oder ist dabei an eine solche Unterstützung des Menschen zu denken, wodurch der status naturae purae keineswegs überschritten wird? Wenn das letztere sein Gedanke ist; dann wird von Kuhn der status naturae purae nicht bloß als möglich, sondern als wirklich existirend begriffen, und Adam wäre der Kuhn'schen Theologie zufolge in statu naturae purae thatsächlich geschaffen worden: denn sie beschränkt seine gnädige Ausrüstung auf jene Einpflanzung des Guten, welche nach der Meinung des Herrn Schmid noch innerhalb des Bereiches der dem status naturae purae entsprechenden Unterstützungsmittel liegt.

Und er muß so sprechen, wenn er unsere Behauptung, daß der Mensch nach der ältern Lehre Kuhn's zum Thun des Guten

ohne die innere Gnade im theologischen Sinne des Wortes schlechthin untüchtig sei, — für eine „nicht gerechtfertigte" erklären will. Denn dasjenige, was Kuhn als die nothwendige Voraussetzung zum Thun des Guten mit den deutlichsten Worten und mehr als ein Mal bezeichnet, und ohne welches seiner ausdrücklichen Lehre gemäß dem Menschen die actuelle Kraft des Guten gebricht, — ist eben nichts Anderes, als die Aufhebung der Unentschiedenheit seines Willens durch die Einflößung des Guten, also just dasselbe, worauf er die innere Gnadenausrüstung des ersten Menschen beschränkt. Wurde also hiedurch der status naturae purae überschritten oder nicht? Wenn nicht; dann war jener status nicht bloß möglich, sondern der thatsächliche Urstand: wenn ja; dann ist er — schlechterdings unmöglich. Denn als unmöglich muß ein Zustand bezeichnet werden, in welchem dem Menschen die zu jedem Thun des Guten schlechthin nothwendige göttliche Mitwirkung gefehlt hätte. Denkt sich aber Kuhn die letztere als innere Gnade im theologischen Sinne des Wortes? Wenn ja; dann ist unsere Auffassung der Kuhn'schen Theologie, welche Herr Schmid zu entkräften sucht, unantastbar: wenn nicht; dann darf auch die Urgnade als keine innere im theologischen Sinne des Wortes um so mehr begriffen werden, da Kuhn jene Gnadenmitwirkung als eine durch diese, beziehungsweise durch die Imputation der Gerechtigkeit Christi, bedingte und fortwährend vermittelte betrachtet. Denn er sagt ganz ausdrücklich, der gnädige Wille Gottes äußere sich durch Einpflanzung des Guten in den an sich oder von Natur unentschiedenen Willen des Menschen, „und zwar nicht dieses oder jenes Menschen, noch des einen nur und des andern nicht, sondern aller Menschen, des Menschen überhaupt, d. h. des ersten Menschen als des Stammvaters aller, folglich vermittelst des natürlichen Nexus aller Einzelnen mit diesem ersten Menschen." Und weiterhin lesen wir bei Kuhn: „Die christliche Gnade in ihrem Unterschied von der ursprünglichen besteht zunächst darin, daß sie nicht an die Natur geknüpft und durch die natürliche Fortpflanzung vermittelt, ebendarum auch nicht schlechthin allgemein ist, wie diese; zweitens darin, daß die christliche Gnade auf der Stellvertretung Christi beruht und daher nach einer Seite als Imputation erscheint, was bei der ursprünglichen nicht der Fall ist; endlich darin, daß Gott, während er in der ursprünglichen

Gnade auf die Seite des Guten im menschlichen Willen tritt und dadurch ihm den Sieg verschafft über das in seiner Unmacht zurückgelassene Böse, in der erlösenden Gnade zunächst dem Bösen am menschlichen Willen entgegentritt und dadurch den Weg zur Wiedererweckung des Guten bahnt" (S. 92).

Wenn sonach — dies geht aus der obigen Ausführung klar hervor — die zum Thun jedes Guten nach Kuhn'scher Lehre schlechthin nothwendige Mitwirkung der Gnade Gottes dem Schmid'schen Commentar zufolge im theologischen oder übernatürlichen Sinne des Wortes nicht zu verstehen ist; dann muß folgerichtig auch der Urgnade sowie der Erlösung durch Christus der theologische, d. h. der specifisch übernatürliche Charakter — abgestreift werden. Ist dies die Meinung des Dogmatikers von München? — Da er zweifelsohne von einer solchen Absicht soweit als wir entfernt ist; so wird er uns Recht geben, wenn wir seinen Versuch, in der ältern Gnadenlehre Kuhn's einen Raum für die Möglichkeit des status naturae purae zu gewinnen, — als einen durchaus verfehlten bezeichnen.

Den Grundsätzen zufolge, welche die Kuhn'sche Gnadenlehre über das Verhältniß der natürlichen Vermögen unseres Geistes zu seinem thatsächlichen Endziel sowohl in ihrem frühern Stadium als auch in ihrem gegenwärtigen festhält, muß hinsichtlich des status naturae purae entweder seine Möglichkeit geläugnet oder seine Wirklichkeit behauptet werden. Jenes thut Kuhn in seiner frühern Periode, dieses in seiner neuesten. In dieses verhängnißvolle Entweder-Oder aber wird er durch die irrige Annahme versetzt, daß die Gnade nicht die natürlichen Vermögen unseres Geistes übernatürlich ergänze, sondern bloß einen guten Gebrauch derselben entweder überhaupt möglich mache (die frühere Periode) oder wenigstens erleichtere (das heutige Stadium der Kuhn'schen Gnadenlehre).

Indessen widerstreitet der Schmid'sche Deutungsversuch auch abgesehen hievon dem klaren Wortlaut der Kuhn'schen Ausführungen. Die letztern hält Herr Schmid mit der Annahme einer Möglichkeit des status naturae purae aus dem Grunde für verträglich, weil die Kuhn'sche Lehre von der Nothwendigkeit der Gnade zu jedem Thun des Guten ohne Schwierigkeit im Sinne einer die natürliche Ordnung nicht überschreitenden Mitwir-

kung Gottes verstanden werden könne. Der Unterschied zwischen dem concursus Dei naturalis et supernaturalis aber besteht bei Kuhn, wie uns Herr Schmid versichert, gerade darin, daß hier nur der letztere als eine unmittelbare Einwirkung auf das Innere des Menschen begriffen wird, während sich jener (der concursus Dei *naturalis*) auf gewisse äußere Einflüsse und Anregungen beschränkt. Indem ich weit entfernt bin, die Richtigkeit dieser Auffassung der Kuhn'schen Concurslehre in Abrede zu stellen, mich vielmehr herzlich darüber freue, meine bezüglichen Bemerkungen (Vergl. Natur und Uebernatur S. 74) von Herrn Schmid als gegründet anerkannt zu sehen, und noch mehr darüber, daß in ihm selber (Sp. 650) wenigstens eine Ahnung der tiefen philosophischen Bedeutung der alttheologischen Lehre über den Concurs, worin sich seine speculative Begabung in erfreulichster Weise bekundet, aufzugehen scheint; — so muß ich doch andererseits — die strenge Unpartheilichkeit fordert es — mit ein paar Worten den grellen Gegensatz zwischen der wirklichen Lehre Kuhn's und der Schmid'schen, jedenfalls von der besten Absicht geleiteten, Auffassung derselben bemerkbar machen. Während also Herr Schmid unterstellt, Kuhn fasse die den Willen zum Guten bestimmenden Einflüsse, ohne welche ihm die actuelle Kraft des Guten fehlt, nicht als innere Gnade im theologischen Sinne des Wortes, bezeichnet jener im Gegentheil die Einflößung des Guten, „wodurch der Wille für das Gute bestimmt und aus einem indifferenten ein zum Guten geneigter, ein guter Wille wird," auf das Ausdrücklichste — als eine „übernatürliche Einwirkung auf die innern Willensbewegungen selbst" (S. 221).

Herr Schmid mag das Erfolglose seines Versuches, den Begriff einer possibilitas status naturae purae in der ältern Gnadenlehre Kuhns zu finden, selber eingesehen haben. Deßhalb macht er einen neuen Versuch, um die entgegengesetzte Behauptung der impossibilitas jenes status, was er sohin als Kuhn'sche Lehre anerkennt, in einem guten Sinne zu deuten. Folgen wir ihm auf diesem Wege.

2. In welchem Sinne die Möglichkeit des reinen Naturstandes durch Kuhn geläugnet werde.

Hierüber verbreitet sich Herr Schmid folgendermaßen: „Im Artikel ‚Bay' 1847 und in der Abhandlung über ‚die göttliche

Gnade' 1853 lehrt Kuhn, daß Gott als der ‚absolut Vollkommene und Gute' der ‚Idee der Vollkommenheit der göttlichen Menschenschöpfung nicht genügt hätte,' wenn er den Menschen in statu naturae purae gelassen hätte, wenn er nicht seinen Gnadenwillen an ihm hätte offenbar werden lassen durch ‚Einflößung des Guten,' ohne daß hier genauer unterschieden würde zwischen Nothwendigkeit und Nothwendigkeit. Die Behauptung eines Abälard, Wicklef, Calvin u. A.: ‚Gott könne nichts Anderes thun, als was er thue, weil er ex necessitate naturae suae oder ex necessitate sapientiae et justitiae handle,' bezeichnet Kuhn als einen verwerflichen Irrthum, erklärt sich dagegen für einen gemäßigten Determinismus und Optimismus im Sinne von Thomas, Leibnitz (Dogm. 2. Aflg. 1862, I, 958), will also die obige Nothwendigkeit vielleicht nur im Sinne derjenigen kirchlichen Theologen verstanden wissen, welche, wie z. B. Belleli, Berti, Noris, lehren, daß Gott wohl kraft absoluter Allmacht den Menschen im Stande der reinen Natur hätte erschaffen und belassen können, aber nicht kraft seiner geordneten Allmacht; oder er wollte dieselbe vielleicht gar nur im Sinne einer bloß hypothetischen Nothwendigkeit verstanden wissen. Dieser Punkt, an dem zuletzt doch die ganze Gnadenlehre aufgeknüpft ist, bedarf jedenfalls eine noch bestimmtere, jedes Doppelverständniß ausschließende Herausstellung und Feststellung" (Sp. 650 f).

Läugnete Kuhn, wie sein Vertheidiger vorgibt, die possibilitas status naturae purae in demselben Sinne, wie die Schule der Augustiner; so würde ihm die dogmatische Zulässigkeit seiner Auffassung von unserer Seite nicht streitig gemacht. Denn obschon der entgegengesetzten thomistischen Anschauung, wie unsere Schriften beweisen, aus vollster Ueberzeugung zugethan, huldigen wir doch dem Grundsatze, daß es dem einzelnen Theologen nicht zustehe, eine von der Kirche zugelassene Ansicht auf eigene Faust für dogmatisch unzulässig zu erklären. Und daß jenes bei der fraglichen Ansicht der Augustiner zutreffe, dürfte um so weniger überflüssig sein in Erinnerung zu bringen, als gerade heutzutage die Verketzerung jener Schule zur theologischen Modesache geworden zu sein und von Vielen für das wirksamste Mittel, sich die Anerkennung und Unterstützung gewisser Kreise zu sichern — man denke nur an die gegen uns erhobene Beschuldigung des Baianismus — angesehen zu werden scheint.

Herr Schmid hat sich sohin in der Adresse geirrt, wenn er an uns die folgende Mahnung richtet: „Die Lehre, daß Gott vermöge seiner Weisheit und Güte den Menschen nicht im Stande der reinen Natur hätte erschaffen und belassen können, ist von der Kirche bisher nie mit irgend welcher Censur belegt worden; es kann also auch dem Privattheologen nicht erlaubt sein, eine solche Lehre als eine unkirchliche zu bezeichnen und zu verurtheilen“ (Sp. 651). Hiezu sagen wir aus vollster Seele: Ja und Amen. Ja, es ist jenes dem Privattheologen nicht erlaubt. Fällt aber eine solche Ausschreitung mir zur Last? Herr Schmid hat in manchen Punkten ein gar zu kurzes Gedächtniß. Weiß er also nicht mehr, daß gerade Kuhn es gewesen ist, welcher, seiner eigenen Lehre uneingedenk, mich wegen angeblicher Läugnung der possibilitas status naturae purae nicht bloß mit den bittersten Vorwürfen überhäuft, sondern auch der Häresie beschuldiget hat?

Bewegt sich daher die Schmid'sche Vertheidigung in einer falschen Richtung; so bleibt jetzt zu untersuchen übrig, ob ihre bezügliche Aufstellung mit dem objectiven Sachverhalt übereinstimme. Lehrt Kuhn eine impossibilitas naturae purae in dem nämlichen Sinne wie die Schule der Augustiner? Zwischen beiden Anschauungen besteht auch nicht die geringste innere Verwandtschaft. — Der Versuch, Kuhn für einen Anhänger der augustinischen Denkweise auszugeben, muß von vornherein einen befremdenden Eindruck auf denjenigen machen, welchem das herbe über den Augustinismus von der Kuhn'schen Dogmatik (2. Afl. I. S. 491 ff.) gefällte Urtheil bekannt ist. Ohne jedoch auf diesen Umstand weiter Gewicht zu legen, schreiten wir zu einer vergleichenden Darlegung beider Lehrmeinungen. Von welchen Erwägungen aus gelangt also der Augustinismus (der katholische) zur Behauptung einer impossibilitas status naturae purae, und von welchen Grundsätzen wird bei derselben Behauptung Kuhn geleitet?

Wenn die Schule der Augustiner den reinen Naturstand für unmöglich erklärt, so geht sie dabei, was den Grund der ursprünglichen übernatürlichen Gnadenmittheilung betrifft, von der Annahme aus, daß dem menschlichen Geiste eine Sehnsucht nach dem Schauen des göttlichen Wesens natürlich sei. Sie nimmt deßhalb keinen Anstand, das thatsächliche, in der visio be-

stehende Endziel des Menschen, im Hinblick auf die ihm angeborene Sehnsucht darnach (quoad appetitum), aber wohlgemerkt nur insofern — als ein natürliches zu bezeichnen; mit Rücksicht auf die Weise seiner Erreichung hingegen (quoad consecutionem) begreift auch sie es als ein schlechthin übernatürliches, weil zu seiner Verwirklichung ein bloßer guter Vermögensgebrauch, und wäre es auch die vollkommenste Bethätigung unserer natürlichen Vermögen, keineswegs ausreicht, vielmehr hiezu eine übernatürliche Erhöhung oder Ergänzung der Vermögen selbst, d. h. eine Erhebung derselben über ihre natürliche Wirkungssphäre, wesentlich erfordert wird. Diese übernatürliche Zubereitung seiner natürlichen Vermögen kann aber Gott dem creatürlichen Geiste so gewiß nicht vorenthalten, als ohne sie eine ihm natürliche Sehnsucht unbefriedigt bliebe. Und dieses zu verhindern, ist Gott zwar nicht der Creatur, wohl aber sich selber schuldig; er ist hiezu — um mit Cardinal Noris zu sprechen — nicht ex exigentia rei creatae, sondern allein ex pura decentia verpflichtet [1]).

Faßt sohin der Augustinismus das Uebernatürliche ganz in demselben Sinne, wie die Vertheidiger der possibilitas status naturae purae; so liegt ihm folgerichtig die Ansicht ferne, daß die übernatürliche Gnade dem Menschen nothwendig sei, um sich überhaupt als sittliches Wesen zu bethätigen, und daß sein Wille erst durch sie zum sittlichen werde. Sittlich zu handeln ist der letztere nach augustinischer Lehre auch ohne die Gnade so gewiß im Stande, als diese der gedachten Schule zufolge dem creatürlichen Geiste keineswegs allein oder vornehmlich zu dem Zwecke verliehen wird, damit sie sein natürliches Vermögen e potentia ad actum bonum überzugehen antreibe. Hiezu würde nach augustinischer Lehre der concursus Dei *naturalis* vollständig ausreichen. Und wenn sie gleichwohl einen Stand, in welchem nur dieser dem Menschen zu Theil würde, d. h. den status naturae purae — für unmöglich erklärt; so thut sie es aus einem ganz anderen Grunde, nämlich deßhalb, weil eine sittliche Thätigkeit ohne die Gnade, ob-

1) Vindiciae Augustinianae cap. 3. §. 2. op. Venet. 1769. tom. II. pag. 301.

schon sie nach augustinischer Anschauung möglich ist, gleichwohl dieser Anschauung zufolge den creatürlichen Geist nicht durchaus zu beruhigen und seine natürliche Sehnsucht nicht vollständig zu stillen vermöchte, da diese auf ein höheres, nicht ohne die übernatürliche Gnade erreichbares Gut, d. h. auf das Schauen des göttlichen Wesens, gerichtet ist. Ist aber dieses Ziel des menschlichen Strebens, an sich betrachtet, ein schlechthin übernatürliches; so hat der creatürliche Geist als solcher (ex exigentia rei creatae) keinen Anspruch auf seine Verwirklichung, da er auch ohne sie seinen creatürlichen Vollbestand hätte, d. h. sowohl die ihm wesentlichen Vermögen, als auch die Möglichkeit eines seinem Wesen als einem sittlichen sowie seiner wesentlichen Bestimmung — diese an sich betrachtet — entsprechenden Gebrauches derselben. Die behauptete Nothwendigkeit der Gnadenmittheilung entspringt daher lediglich ex decentia creatoris, weil ohne sie nicht allein eine dem menschlichen Geiste natürliche Sehnsucht unbefriedigt bliebe, sondern auch dieser in Folge davon verhindert würde, seine wesentliche, obschon an sich auch ohne die übernatürliche Gnade realisirbare Bestimmung, d. h. seine natürliche Seligkeit, zu verwirklichen.

Man möge über diese Ansicht urtheilen wie man wolle — ich habe kein Interesse für sie einzutreten, Vergl. Natur und Uebernatur S. 257 — soviel steht jedenfalls fest, daß sie von der Kuhn'schen durch eine tiefe Kluft getrennt wird. Nach Kuhn erfolgt die Gnadenmittheilung — und er spricht von dem thatsächlichen Urstand — nicht allein ex pura decentia creatoris, sondern im eigentlichen Sinn des Wortes ex exigentia rei creatae. Denn der Mensch hat kraft seines Wesens als eines vernünftigen einen Anspruch auf diejenige göttliche Unterstützung, wodurch er zu einer moralischen Person, beziehungsweise sich als solche zu bethätigen in den Stand gesetzt wird. Dieses wird er aber nach Kuhn'scher Lehre durch eine vorwiegende Hinneigung oder Bestimmtheit seines Willens, welche, insoweit sie von Gott herrührt, nothwendig eine Neigung zum Guten ist. Besteht also die ursprüngliche Gnadenmittheilung, wie uns Kuhn versichert, in einer solchen „Einpflanzung des Guten in den an sich oder von Natur unentschiedenen Willen des Menschen;“ so hat dieser auf die Verleihung jener schon kraft

seines Wesens als eines vernünftigen (ex exigentia rei creatae) so gewiß einen Rechtsanspruch, als derselbe, nachdem er einmal durch seinen Schöpfer in die Sphäre der sittlichen Welt eingeführt worden ist, der ihm wesentlichen Vollkommenheit beraubt sein würde, wenn er ein sittlicher nur der Potenz nach wäre, ohne über diese Potentialität jemals erhoben und auch actu zum sittlichen zu werden, was er der ältern Lehre Kuhn's zufolge nicht ohne die übernatürliche Gnade wird und daher in statu naturae purae niemals würde.

Noch mehr. Jener Lehre Kuhn's zufolge hat die göttliche Gnade in der moralischen oder sittlichen Welt dieselbe Stellung, wie die göttliche Macht in der physischen. „Wie wir," sagt Kuhn, „zu dem in sich kreisenden Naturzusammenhang, zu der unendlichen Reihe von Dingen, die sich gegenseitig bedingen, halten und tragen, eine absolute Ursache fordern als Grund des Ganzen und als das alles Ursächliche in ihm Verursachende, die göttliche Macht; ebenso postuliren wir auch zu der sittlichen Welt eine absolute Ursache, auf welcher sie als eine gute ruht und welche das bewegende Princip alles guten Willens ist, nämlich die göttliche Gnade" (S. 87). Gleichwie daher die Abhängigkeit von der göttlichen Macht der physischen Welt als einer creatürlichen eignet; so wird auch die der moralischen durch die Gnade verliehene Güte so gewiß ihre creatürliche Güte sein, als die göttliche Gnade nach Kuhn'scher Lehre innerhalb der moralischen Sphäre dasselbe leistet, was die göttliche Macht in der physischen. Hat aber die vernünftige Creatur als solche, d. h. ex exigentia rei creatae, einen Rechtsanspruch auf ihre creatürliche Güte? So gewiß, als der Mensch nach Kuhn'scher Lehre nur dann eine moralische Person ist und sonach nur dann die ihm wesentliche Vollkommenheit erlangt, wenn er über die Unentschiedenheit seines Willens zur sittlichen Bestimmtheit desselben erhoben wird, und so gewiß endlich, als die letztere, insoweit sie von Gott selber bewirkt wird, nur eine gute und daher nur eine Wirkung der göttlichen Gnade sein kann. Ihre ursprüngliche Mittheilung erfolgt sohin — ex exigentia rei creatae.

Während also Herr Schmid den Augustinern Unrecht thut, indem er ihre Lehre mit der Kuhn'schen in Eins zusammenwirft, so geht auch seine weitere Behauptung, daß die Ansicht der ge-

nannten Theologen (auf die er sich unmittelbar zuvor zur Vertheidigung Kuhn's berufen hatte!) „dem Baianismus anheimfalle," offenbar zu weit. Jene Theologen wissen ihre Behauptung einer impossibilitas status naturae purae von der gleichlautenden Thesis des Baius so zu scheiden, daß sie durch die Gründe, welche diese treffen, nicht berührt wird. Obschon wir sohin der augustinischen Aufstellung, wie bereits bemerkt worden, unsere Zustimmung versagen müssen, so ist es gleichwohl nicht die Befürchtung, in das baianische Fahrwasser zu gerathen, wodurch wir hiezu bestimmt werden.

Soviel über die ältere Lehre Kuhn's vom Urstand des Menschen, welche wir an diesem Ort einer eingehenderen Besprechung allein deßhalb unterzogen haben, weil ihr Herr Schmid einen Sinn unterlegt, welcher ihrer wirklichen Bedeutung so wenig gerecht wird, als er der Kuhn'schen Theologie, welcher doch dadurch geholfen werden sollte, günstig ist. Wie verhält sich aber zu jener frühern Ansicht Kuhn's seine neuere Lehre?

III. Der Zweck der Gnadenmittheilung.

1. Die neuere wie die ältere Lehre Kuhn's beherrscht derselbe Grundgedanke, daß die Gnade nicht die Vermögen unseres Geistes erhöhe, sondern bloß ihren Gebrauch unterstütze.

Die wichtige Stellung dieses Gedankens in der ältern Gnadenlehre Kuhn's ist uns bereits bekannt. Von ihm aus ist er ganz folgerichtig zu einer Läugnung der possibilitas status naturae purae fortgeschritten. Mit derselben streng logischen Nothwendigkeit folgt daraus der weitere Satz, daß das dem Menschen thatsächlich bereitete ewige Leben, wenigstens an sich betrachtet und abgesehen von der besondern Weise seiner Verwirklichung, als ein ihm natürliches zu begreifen sei. Es ist dieses, weil durch einen Gebrauch seiner natürlichen Vermögen erreichbar. Und daß Kuhn auch diese Consequenz ausdrücklich gezogen hat und demgemäß das thatsächliche Endziel des Menschen, wenigstens an sich betrachtet, als ein ihm natürliches begreift, — habe ich in meiner Schrift „Natur und Uebernatur"

(S. 268—289) durch zahlreiche den Kuhn'schen Schriften entnommene Zeugnisse dargethan, welchen ich hier noch das folgende hinzufüge.

In seiner Dogmatik (2. Afl. I. S. 997 f.) lehrt Kuhn folgendermaßen: „Die Schaffung moralischer Wesen mit Vernunft und Willensfreiheit, wodurch sie eine dominirende Stellung in der Welt einnehmen und vor Allem auf die Herrschaft über sich selbst, ihre eigene sinnliche Natur, deren Triebe und Begierden angewiesen sind, ist eine Offenbarung Gottes, ein Zeugniß seines Willens, daß er diese Wesen allzumal selig wissen will." Wenn Kuhn von einem Zeugniß des göttlichen Heilswillens redet, so kann er dabei keinen andern, als den auf das thatsächliche Heil des Menschen gerichteten göttlichen Willen im Auge haben. Der thatsächliche göttliche Heilswille also würde schon durch die Schaffung moralischer Wesen, d. h. durch die Ausrüstung des Menschen mit Vernunft und Freiheit, offenbar? Eine solche Offenbarung aber kann in der Schaffung moralischer Wesen nur dann enthalten sein, wenn die Vermögen, wodurch der Mensch ein moralisches Wesen ist, zur Verwirklichung des ihm thatsächlich bereiteten Heiles ausreichen. Dieses ist auch der Gedanke Kuhn's, welcher unmittelbar darauf also fortfährt: „Der Apostel sagt auch nicht: Gott will Alle selig machen, sondern Gott will, daß Alle selig werden, d. h. es ist von ihm aus die Seligkeit Aller bereitet, die Möglichkeit des Heils Allen gegeben, und es ist an ihnen dasselbe durch ihre eigene Thätigkeit zu realisiren." Die letztere indessen muß dem Zusammenhang nach als eine Thätigkeit unserer natürlichen Vermögen begriffen werden. Denn gerade insofern, als er mit diesen ausgerüstet ist, hat der Mensch die Möglichkeit des Heils, welches nach Kuhn'scher Lehre so gewiß ein dem Menschen natürliches ist, als er die Befähigung zu seiner Verwirklichung bereits durch seine natürliche Ausrüstung — nach Kuhn'schem Sprachgebrauche Dank seiner Schöpfung — besitzt. „Dies also," fährt Kuhn fort, „daß Alle (ohne Unterschied) selig werden, will Gott wahrhaft und im eigentlichen Sinne, insofern Allen ohne Unterschied von ihm aus die Möglichkeit dazu geboten, in seiner Schöpfung realisirt ist, so daß man nicht sagen kann, es fehle diesem Willen der Erfolg. Insoweit, als er besteht, ist er auch erfüllt. Aber das ist — so müssen wir

nach der unvollkommenen Weise unserer Gotteserkenntniß sagen — noch nicht der ganze göttliche Heilswille, sondern nur erst gleichsam sein Anfang (voluntas antecedens), seine Grundlage. Erkennen wir ja doch Gott dermalen nicht, wie er in sich ist, ganz und mit einem Male (absolut), sondern gleichsam nur stück- d. h. schrittweise (1 Kor. 13, 12). Also müssen wir von jener Grundlage aus weiter schreiten, zu dem Anfang des göttlichen Willens den Fortgang und Beschluß desselben hinzunehmen."

Hier ist der Punkt, wo Kuhn den Begriff des Uebernatürlichen in seine Heilslehre einführt und für die Annahme eines übernatürlichen Heilswillens Raum gewinnt. Was versteht er aber unter letzterem? Der übernatürliche Heilswille Gottes ist der Kuhn'schen Dogmatik zufolge allein auf die Verwirklichung der dem Menschen bereits durch seine natürliche Ausrüstung möglich gemachten und ihm daher natürlichen Seligkeit gerichtet. Der Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Heilsordnung besteht also darin, daß diese verwirklicht, was in jener bloß grundgelegt ist. Das Uebernatürliche im theologischen Sinne des Wortes wird von Kuhn als der Fortgang und Beschluß eines Processes begriffen, dessen Anfang und Grundlage, sowie dessen bewirkende Kräfte noch in das Bereich des Natürlichen fallen. Denn dasselbe Heil, auf welches die übernatürliche Ordnung abzweckt, ist der Möglichkeit nach ein dem Menschen natürliches, weil dieser schon durch seine natürliche Ausrüstung das Vermögen seiner Verwirklichung hat. Da indessen diese Möglichkeit, obschon sie Allen gegeben ist, nicht in Allen zur Wirklichkeit wird; so bezeichnet Kuhn die übernatürliche, jene Möglichkeit verwirklichende Heilsordnung im Unterschied von dem natürlichen Gebiete — als außerordentliche Weltregierung und Vorsehung Gottes. So die Fortsetzung der obigen Stelle: „In der von ihm bereiteten Möglichkeit des Heils für Alle ist sein Heilswille noch nicht erschöpft. An die göttliche Schöpfung schließt sich die natürliche (ordentliche) und die übernatürliche (außerordentliche) Weltregierung und Vorsehung Gottes unmittelbar an und mit ihr zur Einheit zusammen. Durch äußere und innere Gnade zugleich kommt Er, der alle seine vernünftigen Geschöpfe selig wissen will, im Verfolg, in der Con-

sequenz dieses seines Willens dem Vernunft- und Freiheitsgebrauch derselben, durch den sie selig werden sollen, zuvor und zu Hülfe, und so führt er das wirkliche Heil derselben, aller derer, die seine Führung nicht beharrlich verschmähen, thatsächlich herbei."

Bei der von Kuhn nicht ohne Nachdruck wiederholten Behauptung, daß die thatsächliche Bestimmung des Menschen durch Anwendung und Uebung seiner natürlichen Kräfte realisirt werden solle (Vrglch. namentlich Dogmatik 2. Aflg. I. S. 17), wäre der etwaige, übrigens von seinem Vertheidiger nicht gemachte Versuch, die hiedurch zur unabweisbaren Nothwendigkeit gewordene Auffassung des thatsächlichen Endziels des Menschen als seiner natürlichen Bestimmung durch den Hinweis auf die gleichlautende Aufstellung der Augustiner zu rechtfertigen, — vollständig wirkungslos. Denn gerade in dem Betrachte, in welchem Kuhn das thatsächliche Endziel des Menschen als seine natürliche Bestimmung begreift und begreifen muß, faßt es die genannte Theologenschule — als etwas Uebernatürliches. Ist nämlich nach Kuhn das dem Menschen thatsächlich bereitete ewige Leben insofern ein natürliches, als es durch einen natürlichen Vermögensgebrauch realisirt wird, so ist es ein solches nach augustinischer Lehre nicht etwa in seiner Verwirklichung (non quoad consecutionem), sondern nur als Gegenstand der Sehnsucht (quoad appetitum).

Unbeirrt durch die klaren und zahlreichen Aussprüche Kuhn's, welche insgesammt dahin lauten, es werde dasselbe ewige Leben, wozu die Gnade dem Menschen behülflich ist, durch einen guten Gebrauch seiner natürlichen Kräfte realisirt, stellt sich Herr Schmid die Frage: „Ist es nun wirklich wahr, daß die Gnade nach Kuhn nicht das Vermögen und die Kraft des Menschen erhöhe, nur den Gebrauch derselben und zwar lediglich nur durch eine moralisch wirkende Ein- und Zusprache?" Seine Antwort aber ist die folgende: „Wir können weder das Erste bejahen noch unbedingt das Zweite" (Sp. 678). Die hohe Wichtigkeit der Sache legt uns die Pflicht auf, die Gründe des Herrn Schmid ohne Abkürzungen mitzutheilen und ihr Gewicht mit möglichster Genauigkeit zu prüfen.

2. **Wie Herr Schmid den theologischen Begriff einer übernatürlichen Erhöhung der natürlichen Vermögen unseres Geistes durch die Gnade in der Kuhn'schen Theologie zu finden sucht.**

a) **Wohin seine Dialektik ziele.**

Der Vertheidiger Kuhn's läß sich a. a. O. wie folgt vernehmen: „Es ist nach Kuhn'scher Lehre zu unterscheiden das Vermögen, die größere oder geringere Kraft des Vermögens, die Zuständlichkeit, die Richtung oder der Charakter desselben und die Bethätigung, der Gebrauch desselben." Wenn diese Unterscheidung den Kuhn'schen Gedanken vollständig ausdrückt — und wir haben keine Ursache daran zu zweifeln —; so beweist damit Herr Schmid das gerade Gegentheil von dem, was er beweisen will. Denn es geht aus jener „Kuhn'schen Lehre" über die Vermögen des menschlichen Geistes und ihre Bethätigung auf das Deutlichste hervor, daß der von ihrem Vertheidiger darin gesuchte Begriff einer elevatio supernaturalis der natürlichen Vermögen unseres Geistes — außerhalb ihres Gedankenkreises liege. Oder fände sich in ihm ein Raum dafür, wenn das natürliche Vermögen nach Kuhn'scher Lehre unter keinem andern Gesichtspunkte außer den oben angegebenen in Betracht kommt? Kuhn nämlich, sagt Herr Schmid, betrachte es entweder seiner größern oder geringern Kraft nach, oder hinsichtlich seiner Richtung, oder endlich seinem Gebrauche nach. Ist dem aber so, und weiß sich wirklich die Kuhn'sche Theologie die natürlichen Vermögen unseres Geistes in keinem andern Betrachte zu denken; dann hat sie aus ihrem Rahmen den theologischen Begriff einer übernatürlichen Vermögenserhöhung ausgeschlossen, denn der findet innerhalb jener Grenzen offenbar keine Stelle.

Die elevatio unserer natürlichen Vermögen nämlich bewirkt weder ausschließlich einen gewissen Gebrauch derselben, noch gibt sie ihnen bloß eine gewisse Richtung, noch besteht sie in einer Stärkung des natürlichen Vermögens als eines solchen oder einer Steigerung seiner Kraft innerhalb ihrer natürlichen Wirkungssphäre. Kuhn wird daher dem Begriffe einer elevatio supernaturalis unserer natürlichen Vermögen noch lange nicht gerecht, falls er auch zugeben sollte, daß sie durch die

Gnade eine „größere Kraft“ erhalten. Der fragliche Begriff bedeutet ja nicht bloß im Allgemeinen eine beliebige Krafterhöhung, sondern ganz bestimmt eine solche, wodurch das natürliche Vermögen ein höheres Thätigkeitsprincip erhält. Die Eingießung eines neuen Princips ist aber deßhalb nothwendig, weil die dadurch zu ermöglichende Thätigkeit des creatürlichen Geistes einer höheren Art oder Ordnung, als er selber, angehört, innerhalb welcher sein natürliches Vermögen nur dann zu wirken im Stande ist, wenn es zuvor zu diesem Behufe übernatürlich ergänzt, d. h. aus einer natürlichen Potenz zur potentia elevata wird.

Daß die alte Theologie den Begriff der elevatio in diesem Sinne nehme, konnte Herr Schmid schon aus der zweiten Seite unserer Schrift „Natur und Uebernatur“ ersehen. Seine Beweisführung schweift daher von ihrem Gegenstande ab und bewegt sich extra quaestionem, wenn sie zu zeigen unternimmt, daß die Gnade nach Kuhn'scher Lehre den natürlichen Vermögen unseres Geistes eine „größere Kraft“ verleihe. Die Frage war vielmehr so zu stellen: Faßt Kuhn die durch die Gnade bewirkte Krafterhöhung unserer natürlichen Vermögen als ein übernatürliches Complement der letztern? Und ist ihm die hiedurch zu ermöglichende Thätigkeit derselben im Vergleich mit ihrer natürlichen — eine specifisch höhere? Denn nur bei dieser Fassung, wie wir ausführlich bewiesen haben, kommt der theologische Begriff der elevatio zu seinem vollen Rechte.

Das weiß Herr Schmid so gut wie wir, und er weiß auch, daß auf jene beiden Fragen keine andere Antwort außer dem entschiedensten: Nein — vom Standpunkt der Kuhn'schen Theologie aus möglich ist. Weil ihm aber daran liegt, unsere Polemik als eine „ungerechtfertigte“ hinzustellen; deßhalb greift er nach demselben Sophisma, dessen sich früher Kuhn bedient hat, um uns der Häresie zu zeihen. Er verrückt den Fragepunkt und weist der zwischen uns strittigen Frage einen Gegenstand an, welchen wir von Anfang an als irrelevant auf das Bestimmteste bezeichnet haben.

Herr Schmid fährt fort: „Sofern ein Vermögen, eine Kraft, eine Bestimmtheit oder ein Charakter zur substantiellen Natur gehörig oder unveränderlich sind, insoweit sind sie keiner Erhöhung und keiner Verringerung fähig; soweit sie aber acci-

dentell veränderlich sind, insoweit sind sie einer Erhöhung wie einer Verringerung fähig: einer Erhöhung durch fortgesetzten guten Gebrauch eines Vermögens und durch die Einflüsse der göttlichen Gnade, einer Verringerung durch fortgesetzten schlimmen Gebrauch eines Vermögens und durch Nichtgebrauch der göttlichen Gnade.“ Der Sinn dieser Rede läuft darauf hinaus: das natürliche Vermögen ist allein insofern einer Veränderung, beziehungsweise Erhöhung durch die Gnade fähig, als es überhaupt veränderlich ist. Welches Interesse mag Herr Schmid gehabt haben, uns diese Binsenwahrheit — um mich eines Kuhn'schen Ausdruckes zu bedienen — in Erinnerung zu bringen? Dies erhellt aus dem folgenden Satze: „Die Gnade ist nach Kuhn sofort zwar keine Bereicherung oder Erhöhung des natürlichen, d. h. substantiellen Vermögensstandes, wohl aber des sittlich-geistigen, d. h. accidentellen Vermögensstandes der Creatur. Sie verleiht nach ihm kein neues übernatürlich-substantielles Erkenntniß- und Willensvermögen zu dem schon vorhandenen natürlich-substantiellen Erkenntniß- und Willensvermögen hinzu; wohl aber verleiht sie den letztern zum Behufe eines ergiebigern und wirksamern Gebrauches ein neues accidentelles Können, ein neues accidentelles Vermögen des facilius posse oder des simpliciter posse oder eine neue accidentelle Kraft, welche dieselben zum Glauben an die vorgelegte göttliche Offenbarung und zum Wollen und Vollbringen des Guten hinbewegt, geneigt macht und fort und fort antreibt.“

In diesem Satze erkennt Herr Schmid gerade das, wovon er zeigen will, daß es Kuhn nicht lehre, als seine Lehre an, nämlich daß die Gnadenmittheilung keine übernatürliche Erhöhung der Vermögen selber, sondern bloß eine Unterstützung ihres Gebrauches bezwecke. Damit verbindet er aber eine handgreifliche petitio principii. Denn ohne auch nur den leisesten Versuch eines Beweises setzt er die Kuhn'sche Beschränkung der Gnadenwirkung auf eine Unterstützung des natürlichen Vermögensgebrauches als die allein mögliche Auffassungsweise der durch die Gnade zu bewirkenden Veränderung, beziehungsweise Kraftvermehrung der Vermögen unseres Geistes — einfach voraus. Es verlohnt sich der Mühe, bei diesem Punkte etwas länger zu verweilen.

b) Eine petitio principii.

Die Gnade, sagt uns Herr Schmid wörtlich, sei nach Kuhn keine Erhöhung des natürlichen Vermögensstandes, sie verleihe dem Geiste kein neues übernatürliches Vermögen zu dem natürlichen hinzu, sondern bewirke bloß, daß er von diesem einen ergiebigern und wirksamern Gebrauch mache, und das sei der Gnadenbeistand, welcher dem Menschen wie zum Glauben so auch zum Wollen und Vollbringen des Guten nothwendig sei. Was wünschen wir mehr? Anders, als es hier von seinem Vertheidiger geschieht, haben auch wir die Lehre Kuhn's nicht aufgefaßt. Diese unsere Auffassung aber, welche Herr Schmid wider Willen als richtig anerkennen muß, hat er ein Interesse als eine „ungerechtfertigte" erscheinen zu lassen, und tritt daher den Beweis an, daß Kuhn, von welchem er selber einräumen mußte, es sei ihm die Gnade keine Erhöhung des natürlichen Vermögensstandes und sie verleihe kein neues übernatürliches Vermögen zu dem natürlichen hinzu, — nichtsdestoweniger der Gnade eine Erhöhung der Vermögen selber und nicht bloß ihres Gebrauches zuschreibe.

Wird es ihm gelingen, diese zwei einander schnurstracks widersprechenden und sich gegenseitig aufhebenden Behauptungen zu vereinbaren? Er versucht es mittelst der kaum erwähnten petitio principii, indem er was ihm zu beweisen oblag, als bewiesen ohne Weiteres voraussetzt, nämlich daß der Kuhn'sche Gnadenbegriff, dessen Zulässigkeit in Frage steht, der richtige sei. Kennt Kuhn eine Erhöhung der Vermögen selber oder bloß eine ihres Gebrauches? Jenes hat Herr Schmid ein Interesse zu bejahen, dieses aber, wie er folgerichtig sollte, zu verneinen, — ist er nicht im Stande. Aus dieser Verlegenheit sucht er sich durch die unerwiesene Voraussetzung zu ziehen, eine Erhöhung der Vermögen unseres Geistes durch die Gnade sei überhaupt nur insoweit möglich, als sie ihren Gebrauch erhöhe. Daraus also, daß Kuhn dieses lehrt, glaubt Herr Schmid sofort schließen zu dürfen, daß er auch jenes annehme; ein Schluß, den wir so lange für einen Trugschluß erklären, als uns Herr Schmid den Beweis seiner Voraussetzung schuldig bleibt. Folgen wir jetzt seiner Dialektik Schritt für Schritt.

Ausgehend von dem Satze, es sei die durch die Gnade zu bewirkende Veränderung, beziehungsweise Erhöhung unserer

natürlichen Vermögen eine accidentelle und keine substantielle, weil sie überhaupt nur insoweit einer Veränderung fähig seien, — verwerthet er diese, wie es bei oberflächlicher Betrachtung scheint, ganz unverfängliche, aber auch überflüssige Bemerkung auf eine Weise, welche seine ganze Dialektik in das rechte Licht stellt. Man beachte nämlich die folgende Wendung: „Die Gnade ist nach Kuhn sofort zwar keine Bereicherung oder Erhöhung des natürlichen, **das heißt** substantiellen Vermögensstandes, wohl aber des sittlich-geistigen, **das heißt** accidentellen Vermögensstandes der Creatur." Der hier von dem d. h. gemachte Gebrauch ist wirklich merkwürdig. Der accidentelle Vermögensstand des creatürlichen Geistes also und sein sittlich-geistiger wären identisch? Dieses und nichts weniger als dieses — setzt Herr Schmid voraus, natürlich ohne jeglichen Beweis. Er weiß so gut wie wir, daß sich ein solcher nicht erbringen läßt, und ersetzt daher die fehlenden Gründe durch ein einfaches d. h. Der Gewinn, welcher ihm daraus erwachsen soll, ist kein geringerer, als sagen zu können, auch Kuhn lehre eine Erhöhung der Vermögen unseres Geistes durch die Gnade, nicht bloß eine ihres Gebrauches, und seine Lehre sei sohin „keine andere, als die gewöhnliche und gemeinübliche der Theologen!"

Natürlich. Kuhn hat bloß die sententia communis der Theologen vertreten. Wie „ungerechtfertigt" erscheint da unsere Polemik! Um ihre Ungerechtigkeit vollständig zu würdigen, muß man bedenken, daß die Kuhn'sche Läugnung einer Erhöhung der Vermögen unseres Geistes durch die Gnade — der Schmid'schen Erklärung zufolge — einzig und allein eine Erhöhung des substantiellen Vermögensstandes ausschließt. Kuhn hätte sohin in seiner langwierigen Controverse gegen uns nichts Anderes als die sonnenklare Wahrheit vertheidiget, daß die natürlichen Vermögen durch die Gnade insoweit verändert, beziehungsweise erhöht werden, als sie einer Veränderung überhaupt fähig sind! Vortrefflich. Inwieweit aber sind sie es? Bezüglich ihres sittlich-geistigen Standes, und zwar nur insoweit. Herr Schmid nämlich confundirt ohne Weiteres den accidentellen Vermögensstand der Creatur, bezüglich dessen allein ihre Vermögen einer Veränderung fähig sind, — mit ihrem sittlich-geistigen. Und unter diesem versteht er nichts Anderes, als den natürlichen Vermögensgebrauch. Denn die Gnade verleihe nach

Kuhn „kein neues übernatürlich-substantielles Erkenntniß- und Willensvermögen zu dem schon vorhandenen natürlich-substantiellen Erkenntniß- und Willensvermögen hinzu, wohl aber verleihe sie den letztern zum Behufe eines ergiebigern und wirksamern Gebrauches ein neues accidentelles Können, ein neues accidentelles Vermögen."

Durch die Behauptung, nach Kuhn'scher Lehre erhalte der menschliche Geist ein neues accidentelles Vermögen, bringt Herr Schmid jene Lehre mit der „gewöhnlichen und gemeinüblichen der Theologen," welche insgesammt die Gnade als ein Accidens und sohin das durch sie begründete neue Vermögen als ein accidentelles bezeichnen, dem Worte nach in Uebereinstimmung. Um sie aber auch dem Sinne nach als die sententia communis hinzustellen, identificirt er ohne Weiteres den accidentellen, einer Erhöhung durch die Gnade allein fähigen Vermögensstand mit dem sittlich-geistigen, worunter von ihm der natürliche Vermögensgebrauch verstanden wird. Und in diesem Sinne würde der Begriff einer übernatürlichen Vermögenserhöhung von der „gewöhnlichen und gemeinüblichen Lehre der Theologen" aufgefaßt? Durch diese Behauptung tritt Herr Schmid nicht allein mit dem thatsächlichen Sachverhalt, welchen unsere Schrift „Natur und Uebernatur" als einen gegentheiligen bis zur Evidenz erwiesen hat, sondern auch mit sich selber in Widerspruch. Denn die von ihm nachgerade — mit dem ausdrücklichen Geständniß, daß sie die Kuhn'sche sei — für „die gewöhnliche und gemeinübliche der Theologen" ausgegebene Lehre war ihm in diesem Lichte damals wenigstens noch nicht erschienen, als er unsere Polemik gerade deßhalb, weil sie Kuhn die fragliche Lehre zuschreibt, — als eine „ungerechtfertigte" bezeichnete. Der Vertheidiger der Kuhn'schen Theologie sieht sich daher vor die Alternative gestellt, entweder einzuräumen, daß sie der „gewöhnlichen und gemeinüblichen Lehre der Theologen" zuwiderlaufe, oder unsere Polemik als eine „gerechtfertigte" anzuerkennen.

In diese Sackgasse führt ihn die Verwechslung der accidentellen Vermögenserhöhung mit einer Erhöhung des sittlich-geistigen Vermögensstandes, d. h. des bloßen Vermögensgebrauches. Die dialektische Wendung, welche uns in die Enge treiben sollte, muß sohin dazu dienen, die Unhaltbarkeit seiner eigenen Beweisführung in ein neues Licht zu stellen. Nach

unserer Lehre also — dem Schmid'schen Berichte zufolge — erhielte der Mensch durch die Gnade ein „neues übernatürlich-substantielles Erkenntniß- und Willensvermögen!“ Allein der Begriff eines übernatürlich-substantiellen Vermögens ist ein philosophisch-theologisches Monstrum. Der Philosoph nämlich weiß, daß die Vermögen unserer Seele nicht als eigene von dieser getrennte Substanzen zu denken sind, und der Theologe begreift die auf der Gnade beruhende Vollkommenheit unseres Geistes schon deßhalb, weil sie ihm eine übernatürliche ist, — als keine substantielle. Sonach enthält der Ausdruck: „übernatürlich-substantiell“ einen Widerspruch, welchen Herr Schmid um so weniger gerade uns zur Last legen durfte, da unsere Schrift „Natur und Uebernatur“ (S. 32) einem etwaigen Mißverständniß dieser Art auf das Sorgfältigste vorgebeugt hat.

Wenn er sodann im Verfolg seiner Beweisführung ein paar Stellen Kuhn's, wo eine innere Gnade angenommen wird, gegen uns anruft; so verfehlt er auch damit seinen Mann: denn wir haben nie behauptet, daß Kuhn die innere Gnade läugne (Vrglch. S. 18 unserer Schrift); ja dieselben Stellen, auf welche sich sein Vertheidiger zur Entlastung Kuhn's beruft, sind insgesammt (mit Ausnahme der gar nicht zur Sache gehörenden aus der Sacramentenlehre) auch von uns angeführt und gewürdiget worden.

3. Herr Schmid fällt in den einseitig moralischen Gnadenbegriff Kuhn's, welchen er vermeiden will, zurück; sein Thomismus.

a) Die Gnade als Krafterhöhung.

Auf die Bemerkung hin, unsere „Behauptung, daß nach Kuhn'scher Lehre die göttliche Gnade nur den Gebrauch der natürlichen Vermögen und Kräfte erhöhe, nicht aber diese selber,“ erscheine als eine „ungerechtfertigte,“ — schreibt er Sp. 679: „Gerade umgekehrt verhält sich die Sache; denn die göttliche Gnade vervollkommnet gemäß derselben den Gebrauch der natürlichen Vermögen ja gerade dadurch, daß sie in accidenteller Weise deren Kraft belebt, stärkt, erhöht durch Influirung neuer und höherer Kraft aus Gott.“ Hier wird uns deutlich genug gesagt, in welchem Sinne die Gnadenwirkung als eine Krafterhöhung zu begreifen sei. Sie ist es nach Herrn Schmid insofern, als dadurch der Gebrauch der natürlichen Vermögen

vervollkommnet und ihre Kraft belebt wird. Das ist aber auf das Genaueste der Kuhn'sche Begriff einer bloß moralischen Wirksamkeit der Gnade.

Ganz verfehlt ferner ist die unmittelbar nächste Bemerkung Schmid's: „Wir können hierbei völlig absehen, ob sie eine bloß belebende, stärkende Erleichterungs- und Integritätsgnade oder eine eigentliche Erhöhungsgnade sei; als eine Kraftmittheilung Gottes gilt sie immer und jedesmal." Will also Herr Schmid nur dieses behaupten, daß die Gnade auch nach Kuhn'scher Lehre als eine „Kraftmittheilung" in dem einen oder andern Sinne begriffen werden könne? Wäre dies seine Meinung; dann würden wir nicht weiter mit ihm rechten. Das ist sie aber nicht. Sonst könnte er nicht wie folgt fortfahren: „Wir haben insoweit keine andere Lehre vor uns als die gewöhnliche und gemeinübliche der Theologen." Herr Schmid behauptet also, als eine „Kraftmittheilung" werde die göttliche Gnade bei Kuhn nicht bloß in einem beliebigen Sinne, sondern in dem „gewöhnlichen und gemeinüblichen der Theologen" begriffen! Wollte er aber die Uebereinstimmung des Kuhn'schen Gnadenbegriffes mit der sententia communis beweisen; dann durfte er nicht „völlig absehen," ob die von Kuhn behauptete „Kraftmittheilung Gottes" eine bloße Erleichterungsgnade oder eine eigentliche Vermögenserhöhung sei. Denn „die gewöhnliche und gemeinübliche Lehre der Theologen" pflegt hievon ganz und gar nicht „völlig abzusehen." Vielmehr wird ihr die Kuhn'sche Gnadenlehre allein dann gerecht, wenn sie die übernatürliche „Kraftmittheilung" nicht als bloße Erleichterungs- und Integritätsgnade, sondern auch als eine eigentliche Vermögenserhöhung begreift. Thut sie dieses?

Daß sie es nicht thue, oder wenigstens nicht mit ausreichender Bestimmtheit, muß Herr Schmid selber eingestehen. Soll es daher wahr sein, daß wir in der Kuhn'schen Lehre „keine andere als die gewöhnliche und gemeinübliche der Theologen vor uns haben;" — so muß er beweisen, daß auch die zwischen der Integritäts- und Erhöhungsgnade nicht strenger als Kuhn unterscheiden. Wirklich schickt er sich an, die Lehre des hl. Thomas im Kuhn'schen Sinne zu deuten. Bei Kuhn, sagt er, „wird die ‚geistig-sittliche Rechtbeschaffenheit' als die ‚vollkommenste Weise,' gut zu sein und das übernatürliche Endziel zu realisiren, betrach-

tet und dieses auch für die thomistische Lehre gehalten. Die letztere faßt aber jene geistig-sittliche Rechtbeschaffenheit nur als Integrität, und diese Integrität faßt sie als eine Wirkung oder Frucht der heiligmachenden Gnade auf, aber nicht als die specifisch-vollkommene, ihrem Wesen völlig angemessene, sondern nur als eine niedere, weniger vollkommene Frucht derselben, die im ursprünglichen Menschen zur vollen Entfaltung heraustrat, im gefallenen Menschen jedoch mehr oder minder zurückgedrängt bleibt. Diese thomistische Lehre, welche das donum integritatis und das donum elevationis von einander unterschieden, aber nicht von einander getrennt wissen will, von Kuhn selber im Princip adoptirt (das Natürl. u. Uebernatürl. S. 50), dürfte nur zu einer durchgreifenden, systematischen Aus- und Durchführung gebracht werden, und aller und jeder Opposition wäre alsdann die Spitze abgebrochen" (Sp. 654).

b) Faßt St. Thomas die ursprüngliche Rechtbeschaffenheit nur als Integrität?

Das also ist die „thomistische Grundanschauung," welche Herr Schmid mit uns zu theilen und von deren „gemeinsamen Boden" aus er uns zu bekämpfen vorgibt! Gegen diese Gemeinschaft der Grundanschauung müssen wir in unserem eigenen Namen sowie in dem des hl. Thomas auf das Feierlichste protestiren. Daß der englische Lehrer von jener Kuhn'schen Beschränkung des Uebernatürlichen auf die Integrität oder Unterwerfung der Sinnlichkeit unter die Vernunft — was Herr Schmid unbegreiflicher Weise für thomistische Lehre ausgibt — himmelweit entfernt sei, habe ich in meiner Schrift „Natur und Uebernatur" (S. 311—324) auf das Schlagendste dargethan. Prüfen wir jetzt die einzelnen Sätze seiner obigen Ausführung.

Er behauptet mit Recht, bei Kuhn werde die ursprüngliche „Rechtbeschaffenheit" des Menschen als eine „geistig-sittliche" begriffen. Denn Kuhn beschränkt bekanntlich die übernatürliche Vollkommenheit des Menschen auf seine moralische Güte. Und während diese seiner ältern Lehre zufolge schlechterdings auf der Gnade beruht, so daß der Mensch ohne sie „keine moralisch gute Person" ist; so bewirkt die Gnade nach seiner spätern Lehre, auf welche uns oben Herr Schmid verweist, nur einen höhern Grad innerhalb der aus natürlicher Kraft in einem weniger vollkommenen Grade realisirbaren Species sittlicher Güte.

Sie bewirkt — nach Kuhn's bezeichnendem Ausdruck — nur die „vollkommenste Weise," gut zu sein, und vollständig im Geiste der Kuhn'schen Theologie setzt Herr Schmid hinzu: „das übernatürliche Endziel zu realisiren." Denn dieser Theologie zufolge ist die Gnade dem Menschen nicht schlechthin zur Erreichung seines thatsächlichen oder übernatürlichen Endziels, sondern allein zu einer gewissen Verwirklichungsweise desselben nothwendig. Weiter als bis hierher aber geht unsere Uebereinstimmung mit der Schmid'schen Darstellung leider nicht. Denn schon die nächst folgenden Worte, welche seinen ersten Satz beschließen, fordern unsern Widerspruch heraus. Wir dürfen nicht dazu schweigen, wenn er von der kaum entwickelten Lehre ohne nähere Bestimmung sagt, bei Kuhn werde „dieses auch für die thomistische Lehre gehalten." Herr Schmid hat das Wörtlein: fälschlich vergessen. Allerdings sucht sich Kuhn mit der Autorität des hl. Thomas zu decken, allein ganz fälschlicher Weise und ganz im Widerspruch mit dem Thatbestand gibt er seinen Gedanken für den thomistischen aus. Dies hier auf's Neue in Erinnerung zu bringen ist um so nothwendiger, als Herr Schmid unseres ausführlichen Beweises, worüber er stillschweigend hinweggeht, ungeachtet, das Gegentheil seinen Lesern zu verstehen gibt.

„Die letztere," d. h. die thomistische Lehre — so läßt er sich vernehmen — „faßt aber jene geistig-sittliche Rechtbeschaffenheit nur als Integrität." Unter der „geistig-sittlichen Rechtbeschaffenheit" ist die justitia originalis, d. h. der thatsächliche Urstand gemeint. Und den begriffe St. Thomas nur als Integrität? Eine ganz grundlose Behauptung. Die Vervollkommnung unseres Geistes durch die Integritätsgnade ist nach Schmid'scher Auffassung eine bloß „relativ-übernatürliche" (Sp. 653). Hievon unterscheidet aber der hl. Thomas die absolut-übernatürliche Gnade auf das Ausdrücklichste, und nicht minder ausdrücklich dehnt er ihre Nothwendigkeit auch auf den Zustand der ursprünglichen „Rechtbeschaffenheit" aus; er faßt daher diese keineswegs, wie Herr Schmid ihm nachsagt, „nur als Integrität." Den thomistischen, a. a. O. von mir erläuterten, von ihm aber gänzlich unbeachtet gelassenen Beweisstellen füge ich noch die folgende hinzu.

Die menschliche Natur, sagt der englische Lehrer, kann in zweifacher Hinsicht in Betracht kommen, einmal in ihrer Integri-

tät, d. h. in ihrem thatsächlichen Zustand vor der Sünde des gemeinsamen Stammvaters, sodann im Zustande ihrer dadurch herbeigeführten Verderbniß. Der Ausdruck „Integrität“ ist hier in einem weitern Sinne als bei Schmid genommen. Er bedeutet nicht bloß einen Zustand „relativ-übernatürlicher“ Vollkommenheit, sondern den thatsächlichen Urstand in der Gesammtheit seiner Vollkommenheiten. Um daher zu ermitteln, ob ihn wirklich St. Thomas „nur als Integrität“ im Sinne Kuhn's begreife, haben wir die Frage so zu stellen: kennt die thomistische Ansicht vom Urstand ausschließlich eine relativ-übernatürliche Vervollkommnung des Menschen? Wenn ja; dann ist die Schmid'sche Behauptung richtig: wenn nicht; nicht. Die Antwort aber kann nicht zweifelhaft sein. Denn im Urstand, bemerkt der hl. Thomas, waren die natürlichen Vermögen des Menschen zur Vollbringung des innerhalb der Wirkungssphäre seiner Natur liegenden Gutes vollständig hinreichend; sie waren es aber nicht in Bezug auf das darüber hinausliegende Gut, das bonum superexcedens. Die Gnade indessen, welche den Menschen zur Vollbringung dieses Gutes tüchtig macht, ist so gewiß eine absolut-übernatürliche oder eigentliche Erhöhungsgnade, als das dadurch zu verwirklichende Gut seine Natur schlechterdings übersteigt (superexcedit). Von ihr unterscheidet St. Thomas die Integritätsgnade im engern Sinne mit folgenden Worten: Sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc, quod secundum suam naturam potest, ut non possit *totum* hujusmodi bonum implere per sua naturalia. Die diesem Unvermögen abhelfende Gnade kann als relativ-übernatürliche begriffen werden. Denn das dadurch zu verwirklichende Gut liegt nicht schlechterdings jenseits der natürlichen Leistungsfähigkeit unseres Geistes, da er aus sich selber wenigstens einen Theil davon zu verwirklichen im Stande ist. Und als ein solches hätte St. Thomas das dem ersten Menschen thatsächlich gesetzte Ziel begriffen? Hören wir.

Im Urstand also — schließt der englische Lehrer — bedurfte der Mensch in einem einzigen Betrachte einer übernatürlichen Kraftmittheilung, nämlich allein zu dem Zwecke, um das übernatürliche Gut wollen und vollbringen zu können (virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et

volendum bonum *supernaturale*). Um jedoch die ihm durch Schmid unterlegte Beschränkung der ursprünglichen Rechtbeschaffenheit auf die bloße Integrität im Kuhn'schen Sinne noch bestimmter auszuschließen, stellt St. Thomas der kaum berührten Bedürftigkeit des Urstandes die des gefallenen Menschen folgendermaßen gegenüber: sed in statu naturae corruptae (indiget homo virtute gratuita) quantum ad duo, scilicet ut sanetur, et *ulterius ut bonum supernaturals virtutis operetur*, quod est meritorium [1]). Hier also wird das Vollbringen des übernatürlichen Gutes, wozu auch der Urstand einer Gnadenmittheilung bedurfte, von der Integritätsgnade im Schmid'schen Sinne (dem sanari und den damit verwandten Gnadenwirkungen) dergestalt unterschieden, daß eine Bedürftigkeit bezüglich dieser dem Urstand abgesprochen wird. Denn war hier die menschliche Natur schon von vornherein integra (was sie im thatsächlichen Urstand durch die Gnade wurde); so ist ein weiteres Bedürfniß ihrer Integration offenbar nicht vorhanden. Als natura integra bedarf daher die menschliche Natur entweder keiner Gnade, oder die Gnade des Urstandes, d. h. seine „geistig-sittliche Rechtbeschaffenheit" ist nicht „nur als Integrität" zu begreifen. — Herr Schmid schreibt sohin, indem er diese Fassung für die thomistische ausgibt, folgerichtig dem englischen Lehrer die Ansicht zu, die menschliche Natur bedürfe als natura integra keiner weitern Gnade; eine Ansicht, welche nicht allein der thomistischen Lehre schnurstracks zuwiderläuft, sondern auch in Baius kirchlich verworfen ist (Vrglch. Natur und Uebernatur S. 215 f).

Kehren wir jetzt zu dem Schmid'schen Text zurück. Da heißt es weiter: „Diese Integrität faßt sie (die thomistische Lehre) als eine Wirkung oder Frucht der heiligmachenden Gnade auf, aber nicht als die specifisch-vollkommene, ihrem Wesen völlig angemessene, sondern nur als eine niedere, weniger vollkommene Frucht derselben." Darnach verhielte sich die visio beatifica zur Integrität der menschlichen Natur wie die specifisch-vollkommene Frucht der heiligmachenden Gnade zur weniger vollkommenen, d. h. wie ein magis et minus perfectum intra eandem speciem. Und das wäre thomistische Lehre?

---

1) 1. 2. q. 109. a. 2.

Von der visio sagt der hl. Thomas: Videre autem Deum per essentiam est *supra naturam* non solum hominis, sed etiam omnis creaturae [1]). Die specifische Wirkung der Integritätsgnade hingegen beschreibt er folgendermaßen: In statu naturae integrae, quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo *per sua naturalia* velle et operari *bonum suae naturae proportionatum* [2]). Während also der Mensch durch die Integrität ein seiner Natur entsprechendes Gut empfängt, erhebt ihn die visio nicht nur über seine eigene, sondern über jede creatürliche Natur. Ist dem aber so; dann verhalten sich beide Wirkungen, obschon sie beide — jede auf ihre Art — in der heiligmachenden Gnade ihre Wurzel haben, nicht wie das specifisch Vollkommene zu dem (specifisch) weniger Vollkommenen: sondern wie die höhere Species zu der niedrigern. Diesem Verhältniß wird Herr Schmid dadurch noch nicht gerecht, daß er auf die Bezeichnung „specifisch" den Accent legt und die vorzügliche Frucht der heiligmachenden Gnade, d. h. das Uebernatürliche im eigentlichen und strengen Sinn des Wortes, als ihre „specifisch-vollkommene" Wirkung bezeichnet: „specifisch-höhere" hätte er schreiben sollen.

Ebenso ungenügend und unthomistisch ist die Auffassung der Integrität als einer dem Wesen der heiligmachenden Gnade „nicht völlig angemessenen" Wirkung derselben im Unterschied von der visio und dem Uebernatürlichen im engern Sinn als der ihrem Wesen vollständig angemessenen Wirkung. Wird die heiligmachende Gnade ihrem auszeichnenden Wesen nach, d. h. als natura *divina* participata, in's Auge gefaßt (Vrglch. Natur und Uebernatur S. 31); dann erscheint die Integrität nicht bloß als ihrem Wesen „nicht völlig angemessen," sondern erreicht es schlechterdings nicht. Denn nicht durch die bloße Integrität wird der menschliche Geist göttlicher Natur theilhaftig. Im Hinblick auf ihr Wesen, sagt Gonet, ist die heiligmachende Gnade keineswegs die Wurzel der Integrität (gratia sanctificans, *praecise ex sua specie*, non habet quod sit radix doni integritatis). Damit sie dieses werde, muß erst etwas zu ihr hinzukommen (aliquid fuit illi superadditum, ut talem effectum prae-

1) 1. 2. q. 5. a. 5.
2) Ibid. q. 109. a. 2.

staret), und was dieses nach thomistischer Fassung sei, habe ich in meiner Schrift „Natur und Uebernatur" (S. 324) mit den eigenen Worten der Thomisten angegeben. Diese fassen die Integrität als etwas an sich Natürliches, und obschon sie daher, bemerkt Gonet, einer andern Ordnung als die heiligmachende Gnade angehört, so kann doch diese als ihre Wurzel so gewiß begriffen werden, als die einer niedrigern Ordnung angehörende Vollkommenheit ursächlich in einer höhern, obschon nicht umgekehrt die höhere in der niedrigern, enthalten sein kann [1]).

Durch die letztere Bemerkung zeigt uns der genannte Theologe das Widersinnige der von Herrn Schmid für die thomistische Lehre ausgegebenen Fassung der ursprünglichen Rechtbeschaffenheit „nur als Integrität" — in einem neuen Lichte. Bei dieser Fassung müßte die heiligmachende Gnade entweder ihrer Uebernatürlichkeit entkleidet oder dem Zustand der ursprünglichen Rechtbeschaffenheit abgesprochen werden. Denn ist diese nur Integrität; dann gehört die heiligmachende Gnade entweder nicht dazu, oder sie geht in dieser auf, und ist sohin etwas entitativ Natürliches. Ihre Uebernatürlichkeit setzt voraus, daß sie zur Integrität der menschlichen Natur nicht wesentlich gehöre. Und so ist es auch. Denn die Sache an sich betrachtet könnte die im thatsächlichen Urstand auf der heiligmachenden Gnade beruhende Integrität auch durch eine der natürlichen Ordnung angehörende Ursache bewirkt sein. Liquet etiam ex dictis, sagt Gonet, statum naturae integrae non includere essentialiter statum gratiae sanctificantis; cum enim subjectio partis inferioris ad superiorem sit *effectus formalis ordinis naturalis*, a forma ejusdem ordinis provenire potest [2]).

---

1) Clypeus theologiae Thomisticae. De homine disp. 1. a. 5: Gratia status innocentiae, licet esset *entitative supernaturalis*, poterat esse radix et origo donorum integritatis, immortalitatis et impassibilitatis ejusdem status, tametsi illa essent *naturalia quoad entitatem* et supernaturalia solum quantum ad modum. Quamvis enim quae sunt ordinis superioris, nequeant in re inferioris ordinis contineri, subindeque nec ab illis ullo modo produci; non tamen repugnat quod ea quae sunt ordinis inferioris, in re superioris ordinis, et per consequens effectus *entitative naturales* in causis supernaturalibus, eminenter contineantur.

2) Ibid. disp. 3. art. unic.

Herr Schmid ist daher auf falscher Fährte, wenn er Kuhn den Rath ertheilt, die angeblich thomistische Auffassung der ursprünglichen Rechtbeschaffenheit „nur als Integrität" „zu einer durchgreifenden, systematischen Aus- und Durchführung" zu bringen, und das hinzugefügte Versprechen, daß „alsdann aller und jeder Opposition die Spitze abgebrochen wäre," dürfte ein frommer Wunsch bleiben. Immerhin wäre jene Weiterbildung ganz im Geiste der Kuhn'schen Theologie. Denn in so grellem Gegensatze die Auffassung der ursprünglichen Rechtbeschaffenheit „nur als Integrität" zur wirklichen thomistischen Lehre steht; — ebenso innig ist sie mit der Kuhn'schen Gnadenlehre verflochten; sie spricht sogar — man kann dies ohne Uebertreibung sagen — ihren geheimsten Gedanken aus. Ihr Begriff des Uebernatürlichen — Herr Schmid selber muß es einräumen — erhebt sich nicht über das, was die Theologen als Integrität der menschlichen Natur bezeichnen.

c) Die Schmid'schen Zugeständnisse.

Bekennt sich sonach Herr Schmid ganz rückhaltslos zum Kuhn'schen Gnadenbegriff; wie erklären sich dann seine Aeußerungen, welche ihn als einen ungenügenden bezeichnen? Was bedeutet insbesondere das Zugeständniß, wir hätten „den engen Rahmen einer unter den bloß moralischen Gesichtspunkt gestellten Gnadentheologie mit vollem Recht gesprengt?"

Ich glaube an die Aufrichtigkeit dieser und ähnlicher Versicherungen. Herr Schmid will thomistisch lehren, und ich sehe deßhalb wie gesagt unsere Differenz für keine principielle an. Er will die thomistischen Principien festhalten, hält aber damit Anschauungen, welche sie ausschließen, für vereinbar. So meint er den physischen Gnadenbegriff des hl. Thomas mit der Kuhn'schen Auffassung der Gnadenwirksamkeit als einer bloß moralischen vereinbaren zu können. Denn er verbindet mit jenem eine ganz andere Vorstellung als der hl. Thomas.

Wenn der englische Lehrer — und die gesammte Theologie pflichtet ihm hierin bei — von einer physischen Wirksamkeit der Gnade spricht; so meint er eine reale Einwirkung auf den Geist und seine Vermögen, wodurch diese in ihrem tiefsten Lebensgrunde gehoben und zu einer ihre natürliche Kraft übersteigenden Thätigkeit tüchtig werden. Herr Schmid dagegen will

auch bei einer Theologie, welche, wie die Kuhn'sche, dieses übernatürliche Complement unserer natürlichen Vermögen verwirft, dem physischen Gnadenbegriff des hl. Thomas gerecht werden. Ihm, meint er, werde schon durch die Annahme eines übernatürlichen Einflusses auf den Leib des Menschen (Sp. 620) genug gethan. Vollends aber glaubt er ihn durch Gutheißung der thomistischen Idee einer fortgesetzten physischen Einwirkung der heil. Menschheit Christi auf die einzelnen Glieder seines mystischen Leibes — erreicht zu haben. Und weil die Kuhn'sche „Gnadentheologie" hievon nichts weiß, weil sie jene „Erweiterung des theologischen Gnadenbegriffes oder des Begriffes vom theologisch Uebernatürlichen" zur Bestimmung desselben als einer „Vervollkommnung des in sich unpersönlichen oder des ungeistigen, unfreien Creaturlebens," welche seinem Urtheil nach durch sie gefordert wird (Sp. 620), nicht förmlich vollzogen hat; — deßhalb ist sie ihm „eine unter den bloß moralischen Gesichtspunkt gestellte," deren „enger Rahmen mit vollem Recht gesprengt wird." Ist aber der Rahmen seiner „Gnadentheologie" etwa ein weiterer?

Daß er auch die ungeistige Creatur in den Wirkungskreis des Uebernatürlichen hereinzieht, und daß er der heil. Menschheit Christi auch einen physischen Einfluß auf die fortschreitende Welterneuerung und Weltverklärung zuschreibt, — ist uns ganz aus der Seele gesprochen, und danken wir ihm bei dieser Gelegenheit für die wiederholte (Sp. 680 und Tübinger Quartalschrift Jahrg. 1862 S. 47) wohlwollende Anerkennung unserer Bemühungen zu Gunsten der thomistischen Auffassung des Werkes Christi; — allein mit der „Gnadentheologie" hat das nichts zu thun. Es ist daher eine Confusion zweier verschiedener Ordnungen, wenn er von einer Erweiterung des Begriffes des „theologisch Uebernatürlichen" in diesem Sinne spricht. Denn eine Vervollkommnung des Menschen seinem „ungeistigen Creaturleben" nach ist eine perfectio der menschlichen Natur innerhalb ihrer Ordnung und für sich allein betrachtet noch keine Erhebung über diese; was doch bei dem theologisch Uebernatürlichen die Hauptsache ist. Der Begriff des letztern oder der „theologische Gnadenbegriff" als solcher wird ebensowenig durch die thomistische Ansicht von einem physischen Einfluß der heil. Menschheit Christi auf die Rechtfer-

tigung berührt. Denn diese Frage betrifft nicht den Gnadenbegriff, sondern allein die Weise der Gnaden**vermittlung**. Man kann über **diese** so oder anders denken — wie bekanntlich die thomistische Ansicht von vielen Theologen nicht getheilt wird — und doch in **jenem** vollständig übereinstimmen. Verlangt also Herr Schmid eine „Erweiterung" der Kuhn'schen „Gnadentheologie" **ausschließlich** in der angezeigten Richtung; so finde ich nicht, wie bei der **seinigen** mehr als bei jener der **physische** Gnadeneinfluß zu seinem Rechte käme.

4. **Die Kuhn'sche Auffassung der Gnadenwirksamkeit als einer bloß moralischen widerstreitet nicht bloß, wie ihr Vertheidiger behauptet, der thomistischen Lehre von der *praemotio physica*, sondern der übereinstimmenden Ansicht der gesammten alten Theologie.**

„Allerdings," bemerkt Herr Schmid, „läugnet Kuhn eine physische Wirksamkeit der Gnade im Sinne einer den Willen physisch-**nöthigenden** Wirksamkeit; allerdings erklärt er sich gegen die praemotio physica des Bañez u. A. als unvereinbar mit dem freien menschlichen Willen; allerdings erklärt er sich **insofern** für eine bloß moralische Wirksamkeit der Gnade" (Sp. 679). Dieser Satz enthält eine **zweifache Unrichtigkeit**. Denn unrichtig ist erstens die Behauptung, daß die thomistische praemotio physica den Willen **nöthige** und seine Freiheit sohin aufhebe; und zweitens ist unrichtig, daß Kuhn der Gnade eine **physische** Wirksamkeit **nur** im Sinne der Thomisten abspreche. Diese zwei Punkte müssen kurz erörtert werden.

A. Ehrenrettung des Thomismus.

a) Worin die von den Thomisten behauptete praemotio physica bestehe.

Hievon handelt unsere Schrift „Natur und Uebernatur" S. 67—74. Die daselbst aus den Schriften des englischen Lehrers ausführlicher dargelegte **thomistische** Lehre ist kurz die folgende: Damit die **creatürliche** Ursache, und sohin auch der menschliche Wille, wirken könne, muß sie durch Gott dazu **bewegt** werden. Ist sonach der göttliche Impuls die nothwendige Bedingung jeder creatürlichen Thätigkeit, so geht er dieser, der

Ordnung der Causalität nach — nothwendig voran und ist demgemäß als göttliche Vorausbewegung oder *prae*motio zu begreifen. Diese ist aber eine physische (praemotio physica), und zwar auch in ihrer Einwirkung auf den freien Willen. Denn Gott bewegt ihn durch einen physischen Einfluß und nicht als bloß moralische Ursache seiner Entscheidungen. Dies will sagen: Gott legt dem creatürlichen Geiste nicht bloß gewisse Beweggründe, z. B. durch Befehl und Drohung, zu dieser oder jener Entscheidung nahe, sondern bewegt ihn dazu durch einen unmittelbaren Eindruck auf sein innerstes Wesen und eine in ihm selber hervorgebrachte Veränderung.

Diese Unterscheidung der moralischen und physischen Einwirkung findet sich deutlich bei dem englischen Lehrer. Auf zweifache Weise, sagt er, kann ich zu einer bestimmten Handlung bewegt werden, einmal wegen ihrer Beziehung auf ein bestimmtes von mir angestrebtes Ziel, zu dessen Erreichung sie mir nothwendig oder nützlich ist (die motio *per modum finis* oder die moralische Einwirkung), und zweitens dadurch, daß ich in mir selber eine Veränderung erfahre (die physische Einwirkung oder die motio *per modum agentis*, sicut alterans movet alteratum et impellens movet impulsum [1]). Der Wille aber — so wendet St. Thomas sofort auf diesen die gedachte Unterscheidung an — wird auf zweifache Weise verändert (voluntas immutatur dupliciter), entweder mittelbar oder unmittelbar; jenes dadurch, daß ihm ein anziehender und begehrenswerther Gegenstand vorgelegt wird (ex parte objecti), dieses aber durch eine Einwirkung auf das Willensvermögen selber (ex parte ipsius potentiae). Den Willen auf diese Weise zu verändern ist nur Gott im Stande. Denn hiezu muß das Verhältniß des Vermögens zu seinem Gegenstand (inclinatio volentis in volitum) ein anderes werden, was nur durch seinen Urheber, d. h. allein durch Gott geschehen kann [2]). Gott aber

1) 1. q. 82. a. 4.

2) Ibid. q. 106. a. 2: Ex parte vero ipsius potentiae voluntas nullo modo potest moveri nisi a Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quaedam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturae contulit, sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem,

kann nicht bloß den creatürlichen Willen dergestalt bewegen, sondern thut es auch. Das sagt uns der hl. Thomas mit folgengenden Worten: Der Wille wird von seinem Gegenstande sowie auch von dem Urheber seines Vermögens (ab eo, qui causat virtutem volendi), sohin moralisch und physisch bewegt, und Gott ist in diesem zweifachen Betrachte die bewegende Ursache unseres Wollens, vorzüglich aber auf die zweite Weise, nämlich durch eine innerliche Einwirkung auf den Willen, welche ihm seine Richtung gibt (utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo *interius eam inclinando*[1]). Das kann indessen nur eine innerhalb des Willens selbst thätige Ursache; und eine solche Wirksamkeit muß Gott so gewiß zuerkannt werden, als er das Sein des creatürlichen Willens verursacht. Er vermag sohin — nur Er — zu bewirken, daß jener wolle, was Ihm gefällt, daß er wolle[2]). Gott wirkt im menschlichen Willen gerade so gut, wie in der ungeistigen Natur (in voluntate operatur *sicut in natura*). Sonach ist jede menschliche Willenshandlung, insoweit sie eben eine Handlung ist (in quantum est actio), eine Wirkung Gottes, der als die prima causa einen mächtigern Eindruck als irgend welche andere Ursache auf den geschöpflichen Willen hervorbringt (qui vehementius imprimit[3]).

Geht aber dieser Eindruck, welchen sich St. Thomas als eine physische Einwirkung denkt, der eigenen Thätigkeit der creatürlichen Ursache dergestalt voran, daß er mit Recht als *prae*motio und als ihre bewegende und bestimmende Ursache begriffen wird? Offenbar, wenn sich die creatürliche Ursache ohne ihn überhaupt nicht in Thätigkeit zu setzen vermag. Das sagt aber St. Thomas auf das Ausdrücklichste.

---

quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est, qui potentiam volendi tribuit creaturae, quia ipse solus est auctor intellectualis naturae.

1) Ibid. q. 105. a. 4.

2) De verit. quaest. 22. a. 9: Ex parte quidem voluntatis mutare actum voluntatis non potest nisi quod operatur intra voluntatem, et hoc est ipsa voluntas et id, quod est causa esse voluntatis, quod secundum fidem solus Deus est. Unde solus Deus *potest inclinationem voluntatis, quam ei dedit, transferre de uno in aliud, secundum quod vult.*

3) Ibid. a. 8.

Keine geschöpfliche, körperliche oder geistige Natur, sei sie noch so vollkommen, vermag zur Thätigkeit, wenn sie nicht durch Gott dazu bewegt wird, überzugehen (quantumcunque natura aliqua, corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo). Unsere Abhängigkeit von Gott ist sonach eine zweifache: wir hängen von ihm ab als von dem Schöpfer und Erhalter unseres Thätigkeitsvermögens, und außerdem weil wir zu seinem Gebrauche durch ihn bewegt werden (actio intellectus et cujuscunque entis creati dependet a Deo quantum ad duo: uno modo inquantum ab ipso habet perfectionem sive *formam, per quam agit;* alio modo inquantum ab ipso *movetur ad agendum* [1]) Hinsichtlich der letztern Wirkung des göttlichen Concurses vergleicht ihn St. Thomas sehr bezeichnend mit dem Eindruck, wodurch der Schütze seinem Geschoß die Richtung auf ein bestimmtes Ziel gibt (omnis inclinatio alicujus rei vel naturalis vel voluntaria *nihil est aliud, quam quaedam impressio a primo movente*, sicut inclinatio sagittae ad signum determinatum nihil est aliud, quam quaedam impressio a sagittante [2]).

Der Priorität des göttlichen Einflusses hat St. Thomas durch seine Bezeichnung als *applicatio* virtutis ad actionem einen unzweideutigen Ausdruck gegeben. Diese applicatio wird durch den folgenden Zusatz genauer bestimmt: sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso, quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum. Gott ist sohin die Ursache einer jeden creatürlichen Thätigkeit ut movens et applicans virtutem ad agendum. Schließlich bezeugt der englische Lehrer das Vorangehen des göttlichen Einflusses durch die Auffassung der dadurch in Thätigkeit gesetzten creatürlichen Ursache als eines Werkzeugs in der Hand Gottes, welcher die Handlungen der Geschöpfe durch diese selber als seine Werkzeuge hervorbringt (Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis). Gott wirkt daher unmittelbar in jedem wirkenden Geschöpfe, ohne ihm jedoch seine eigene Wirksamkeit zu nehmen (ipse in quolibet operante im-

1) 1. 2. q. 109. a. 1.
2) 1. q. 103. a. 8.

mediate operatur, non exclusa operatione voluntatis et naturae). Die durch die geschöpfliche Thätigkeit hervorgebrachte Wirkung wird inniger und mächtiger als durch diese selber durch die göttliche Kraft durchdrungen; denn sie verbindet die einzelnen Ursachen mit ihren Wirkungen[1]). Verwandt mit dieser Auffassung der geschöpflichen Thätigkeit als einer werkzeuglichen ist die von uns an einem andern Ort (Natur und Uebernatur S. 70) gewürdigte thomistische Anschauung, wornach die creatürliche Ursache auch innerhalb der natürlichen Ordnung durch einen göttlichen Einfluß ihr Complement erhält. Auch hiedurch ist die göttliche Mitwirkung auf das Deutlichste als ein concursus *praevius* bezeichnet. Denn muß die creatürliche Ursache, bevor sie in Thätigkeit übergeht, durch eine göttliche Einwirkung ergänzt werden; so geht diese — jener voran.

Indessen auch mit ausdrücklichen Worten erkennt der englische Lehrer die Priorität der göttlichen Einwirkung an, wenn er z. B. sagt, es gehe der Einfluß des Bewegers der Thätigkeit des dadurch Bewegten der Ordnung der Ursächlichkeit nach — voraus (motio autem moventis praecedit motum mobilis ratione et causa[2]). Die Thätigkeit der creatürlichen Ursache, sagt er sehr bezeichnend, stützt sich in jedem Stücke — also namentlich bei ihrem Uebergang e potentia in actum — auf die der causa prima und setzt sie voraus (operatio causae secundae semper fundatur super operatione causae primae et praesupponit eam[3]).

Das also wäre die thomistische praemotio physica ihrem zweifachen Gedanken nach. Ich vermag ihm keinen schärfern Ausdruck zu geben als mit den folgenden Worten des römischen Katechismus: Non solum Deus universa, quae sunt, providentia sua tuetur atque administrat: verum etiam quae moventur et agunt aliquid, *intima virtute ad motum atque actionem ita impellit*, ut, quamvis secundarum causarum efficien-

---

1) De potentia quaest. 3. a. 7: Virtus superioris causae erit immediatior effectui, quam virtus inferioris: nam virtus inferior non conjungitur effectui nisi per virtutem superioris: unde . . . virtus causae primae prius agit in causatum et vehementius ingreditur in ipsum.

2) Contr. gent. lib. III. cap. 149.

3) Sent. lib. IV. dist. 49. quaest. 1. a. 3. solut. 2.

tiam non impediat, *praeveniat* tamen[1]). Und diese Lehre höbe die Freiheit auf?

b) Ob die thomistische praemotio physica den Willen nöthige.

„Molina," lehrt Kuhn, „tritt der Bañez-thomistischen Theorie entschieden und mit vollem Recht entgegen. Er sah deutlich ein, daß die Absicht, der freien Selbstbestimmung des Willens Raum zu geben, auf dem Standpunkte dieser Theorie unerreichbar ist. Er mußte also, da das kirchliche Dogma die freie Selbstbestimmung des menschlichen Willens auch unter dem Einfluß der göttlichen Gnade anerkannt wissen will, einen andern Weg einschlagen, jene Theorie, die (was man ihr auch vorwarf) auf den Standpunkt der Reformatoren zurückführt, bekämpfen und eine andere ihr entgegensetzen" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 498).

Die Behauptung, daß die thomistische Lehre von der praemotio physica dem kirchlichen Dogma von der menschlichen Freiheit zuwiderlaufe, erklärt Papst Benedict XIII. für eine Verleumdung. In einem am 6. November 1724 an die Thomistenschule gerichteten Breve redet er diese folgendermaßen an: Magno igitur animo contemnite, dilecti filii, *calumnias intentatas sententiis vestris de gratia praesertim per se et ab intrinseco efficaci* ac de gratuita praedestinatione ad gloriam sine ulla praevisione meritorum, quas laudabiliter hactenus docuistis, et *quas a sanctis Doctoribus Augustino et Thoma se hausisse et verbo Dei summorumque Pontificum et Conciliorum decretis et Patrum dictis consonas esse*, schola vestra commendabili studio gloriatur. Unter den Verleumdungen aber, gegen welche der Papst die thomistische Ansicht in Schutz nimmt, meint er eben die Verdächtigung, daß sie „auf den Standpunkt der Reformatoren zurückführe," welche zumal nach Verurtheilung der auf diesen Standpunkt wirklich zurückführenden jansenistischen Lehre laut wurde. Derselbe Papst hat in einem Breve vom 26. Mai 1727 den weitern Ausspruch gethan: Sub divini interminatione judicii iterumque sub canonicis poenis omnibus et singulis Christi fidelibus mandamus, ne doctrinam memorati Doctoris (gemeint ist die unmittelbar zuvor als *orthodoxa* be-

1) Pars 1. cap. 2. quaest. 22.

zeichnete Lehre des hl. Thomas) ejusque *insignem in Ecclesia scholam*, praesertim, ubi in eadem schola de divina gratia per se et ab intrinseco efficaci ac de gratuita praedestinatione ad gloriam sine ulla meritorum praevisione agitur, ullatenus dicto vel scripto contumeliose impetant, ac veluti consentientem cum damnatis ab Apostolica Sede . . . Jansenii, Quesnellii et aliorum erroribus traducant, *a quibus S. Thomas et vera schola Thomistica quam longissime abest et abfuit*, universis tam antiquis, quam nunc Christi Ecclesiam vexantibus haeresibus et perniciosis assertis adversans.

Der Widerspruch des Molina gegen die thomistische praemotio physica hat seine guten Gründe. Wird sie angenommen; so erscheint die nach ihm benannte Auffassung des göttlichen Vorherwissens der bedingt zukünftigen Handlungen des freien Willens oder die Lehre von der scientia media, welche der Jesuitenorden (mit ganz wenigen Ausnahmen) dem Grundgedanken nach zu der seinigen gemacht hat, — als vollständig überflüssig.

Unter den Einwürfen gegen die thomistische praemotio spielt bis auf den heutigen Tag die Behauptung, der hl. Thomas, dessen Lehre auch die Jesuiten durch ihre Ordensregel zu befolgen verpflichtet sind, habe sie nicht gekannt, sondern erst Bañez sie erfunden, eine große Rolle. Was von dieser weit verbreiteten Ansicht zu halten sei (worüber später ein Weiteres), erhellt aus den oben mitgetheilten Zeugnissen schon jetzt zur Genüge. Indessen fehlt es auch unter den Jesuiten nicht an Männern, welche hierin der Wahrheit die Ehre geben und den Gegensatz zwischen ihrer eigenen Schulmeinung und der Ansicht des hl. Thomas offen eingestehen. Dahin zähle ich unter den berühmtern Molina selber[1]), sowie Suarez, obschon dieser das ihm durch die Klarheit des thomistischen Textes abgezwungene Zugeständniß hintendrein durch die ganz unbegründete Annahme einer stillschweigenden (!) Retractation des englischen Lehrers wieder zurücknimmt oder doch abschwächt[2]). Vor Allen aber verdient hier

1) Commentar. in primam D. Thomae partem, quaest. 14. art. 13. disp. 6.

2) De vera intelligentia auxilii efficacis cap. 40. führt er aus Quaest. 3. de potent. a. 7. ad 7. die folgenden Worte an: Id, quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter aga', est u' intentio sola habens esse quoddam in-

der große Bellarmin eine rühmende Erwähnung. Bei ihm findet sich die folgende bemerkenswerthe Aeußerung: Altera ratio conciliandi libertatem humanam cum cooperatione divina, et *fortasse etiam probabilior est juxta sententiam S. Thomae*, qui docet, cooperationem divinam ita concurrere cum secundis causis etiam liberis, ut non solum eis dederit et conservet virtutes operatrices, sed etiam eas *moveat et applicet ad opus*, ut cognosci potest e 1. part. quaest. 105. art. 5. et lib. 3. contr. gentes cap. 70. et in quaest. 3. de potent. art. 7., *quae sententia videtur valde consentanea tum Scripturae*, quae dicit nos in Deo esse, vivere et moveri, tum etiam rationi et ordini, quem habet prima causa cum secundis. Die göttliche Kraftmittheilung, welche der Cardinal für nothwendig hält, damit sich die creatürliche Ursache in Thätigkeit setze, ist ihm keine ihr eingegossene neue Beschaffenheit, sondern ihre natürliche Kraft, welche Gott als sein Werkzeug in die Hand nimmt, um die Handlungen der creatürlichen Ursachen durch diese selber vollbringen zu lassen. Jede creatürliche Thätigkeit setzt daher eine göttliche Einwirkung auf das Vermögen, welches sie vollbringen soll, voraus. Dieser göttliche Einfluß aber ist an sich betrachtet die creatürliche Thätigkeit selber — als eine göttliche Wirkung in's Auge gefaßt, d. h. unter dem Gesichtspunkte ihrer Abhängigkeit von der causa prima, welche sie durch ihre Einwirkung dem creatürlichen Vermögen entlockt [1]).

---

completum per modum, quo colores sunt in aere, et virtus artis in instrumento artificis, und macht dazu die Bemerkung: Per quae verba plane docet (scil. S. Thomas), Deum influere causae secundae aliquam virtutem realem et fluentem, quam intentionalem vocant; *per illam ergo intelligit determinare causam secundam*, et uti illa tanquam instrumento ad ejus operationem; *de quo loco ingenue fatemur D. Thomam ibi ita sensisse;* credimus tamen, eum in ea sententia non permansisse, quia neque in Summa neque in aliis libris Sententiarum et Contra gentiles illum causalitatis modum Deo attribuit. Das Gegentheil hievon geht aus den in unserer Schrift „Natur und Uebernatur" (S. 68—70) sowie den oben angeführten Beweisstellen auf das Deutlichste hervor. Cfr. Suarez, Metaph. disp. 22. sect. 2. nro. 52. De concursu lib. I. cap. 11. nro. 6.

1) De gratia et libero arbitrio lib. IV. cap. 16: Respondeo, Deum non movere localiter causam secundam, neque in illam qualitatem ullam imprimere, sed tantum illa uti tanquam instrumento ad opus efficiendum, quocirca *virtus a Deo impressa per modum transeuntis*, dum causa se-

Kehren wir zu der Kuhn'schen Beschuldigung der praemotio physica, welche uns diese Frage hier überhaupt zu berühren veranlaßt hat, zurück. Was also ihre angebliche Verwandtschaft mit dem „Standpunkt der Reformatoren" anbetrifft, so dürfte es angemessen sein, hierüber Ripalda zu vernehmen. Er hat dem baianischen Irrthum — und ihm gerade sollen nach Kuhn (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 494) die Thomisten „so nahe" stehen, daß ihre Gegner „einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden Standpunkten nicht finden zu können meinten" — die eingehendsten Studien gewidmet, und um ihn von jedem, auch dem leichtesten Verdachte einer partheiischen Vorliebe für die thomistische Richtung zu reinigen, genügt ein Blick in seine Werke, wo er sich überall als eifrigster Wortführer der entgegengesetzten molinistischen Denkweise kundgibt. Um so entscheidender ist sein Urtheil, wenn es die Thomisten freispricht. Das thut es aber auf das Bestimmteste. Falluntur aperte — so lauten seine Worte — qui assertores physicae praedeterminationis a Baianis non dividunt, et fallunt Baiani, volentes persuadere, suam ab eorum sententia non esse diversam. Diese (die Baianer) verfallen ganz offen (manifeste) in den Irrthum Calvin's, und verschließen sich die Wege, auf welchen jene (die Thomisten) ihre Ansicht in Sicherheit bringen. Ripalda erklärt daher, den Thomisten geschehe durch die Behauptung, daß ihre Gnadenlehre mit der baianischen, die Freiheit ausschließenden Ansicht übereinstimme, — ein schreiendes Unrecht. Addo, so läßt er sich vernehmen, *Thomistis ingentem irrogare injuriam* Baianos sibi eos asciscentes patronos, et quotquot Thomistis adscribunt Baianorum sententiam in eis, quae Baiani de efficacia gratiae auxiliantis docent [1]).

Der thomistische Freiheitsbegriff ist nach dem Urtheil des Ripalda ein ganz anderer, als der baianische. Der letztere hält die Freiheit mit einer die Möglichkeit auch anders zu han-

---

cunda operatur, non distinguitur ab ipsa virtute naturali, sed est illa eadem, quatenus illa Deus utitur ad illam actionem perficiendam. *Est autem necessaria haec motio Dei ex parte causae secundae,* quae cum sit talis, id est secunda, habet necessariam dependentiam a causa prima, *in cujus virtute operatur.*

1) Adversus articulos a Pio V., Gregorio XIII. et Urbano VIII. damnatos (De ente supernat. tom. III.) lib. II. disp. 14. sect. 5.

deln ausschließenden Nothwendigkeit (necessitas antecedens) für verträglich und geht von der Voraussetzung aus, es könne der Mensch auch ohne das Gleichgewicht des Vermögens sich so oder anders zu entscheiden (absque potestate ad utrumque indifferenti) vor Gott verdienen sowie sich mit Schuld beladen. Denn nach baianischer Lehre wird zur Freiheit bloß dies Eine erfordert, daß die Handlung, welche für eine freie gelten soll, dem eigenen Trieb und der Neigung der Handelnden, wie z. B. bei den Seligen die ihnen nothwendige Gottesliebe, entspreche. Hievon aber sind die Thomisten himmelweit entfernt. Denn ihre übereinstimmende Lehre erkennt in dem Gleichgewicht des Vermögens so oder anders zu handeln — die nothwendige Bedingung der Freiheit [1]).

Wenn sogar ein den Thomisten so wenig wohlwollender Mann wie Ripalda die Bezeichnung ihrer Lehre als einer freiheitsfeindlichen für eine ingens injuria erklärt; dann ist ein vernünftiger Zweifel über die Verträglichkeit jener Lehre mit der menschlichen Freiheit nicht mehr möglich, und ein kommendes Theologengeschlecht wird sich mit Mühe die Erscheinung erklären, daß die entgegengesetzte Ansicht in der Theologie der Gegenwart so zu sagen die Geltung eines aus sich selber einleuchtenden und sohin ohne vorgängige Prüfung annehmbaren — Axioms erlangen konnte! Ich erkläre mir die Sache aus dem unläugbaren Einfluß „des modernen Zeitrationalismus der philosophischen und theosophischen Färbung" — auch auf die katholische Theologie unserer Tage. Denn ihm gegenüber, welchen Herr Schmid (Theol. Quartalschr. 1862. S. 19) für einen „noch viel gefährlichern Feind" als der alte Jansenismus gewesen ist, mit

1) Ibid. disp. 15. sect. 15: Ex quibus constat, Baianos a Thomistarum sententia distare in tradenda definitione et conditione libertatis. Quippe Thomistae constantissime tuentur, libertatem non posse cum necessitate antecedenti componi, et vindicare indifferentiam potestatis ad utrumque, demptaque potestate ad utrumque indifferenti adimi libertatem. Baiani vero libertatem cum necessitate antecedenti conjungunt et indifferentiam potestatis ad utrumque necessariam ad libertatem instanter explodunt, et absque potestate ad utrumque indifferenti voluntatem humanam mereri et demereri posse tuentur, nec ad hanc libertatem aliam conditionem desiderant, quam voluntariam et spontaneam, qualis competit dilectioni necessariae Dei. *A quo Thomistae procul recedunt.*

vollem Recht erklärt, bildet keine der theologischen Richtungen der Vorzeit einen so schroffen Gegensatz, als gerade die thomistische. Die heutzutage so weit verbreiteten und so tief eingewurzelten Vorurtheile gegen sie haben daher nichts Befremdendes. Auch die Unfruchtbarkeit der heutigen Thomistenschule, welche in dem ganzen laufenden Jahrhundert nicht einen einzigen wissenschaftlich bedeutenden Vertreter aufzuweisen hat, mußte die Geister von ihr ab und der entgegengesetzten molinistischen Richtung zuwenden, welche sich mit Rührigkeit und Erfolg an der theologischen Arbeit der Gegenwart betheiliget. Der Freund der Wahrheit kann über diesen neuesten Aufschwung der molinistischen Theologie nur die aufrichtigste Freude empfinden. In ihrem eigenen Interesse aber muß er wünschen, daß sie dem durch ihre ältere Schwester vertretenen Gedanken seine Berechtigung nicht streitig mache. Denn der ist zur Vollständigkeit unseres Gottes- und Weltbegriffes so nothwendig, wie die sie selber beherrschende Freiheitsidee.

Wird aber dieser auch die Thomistenschule gerecht? Sie würde es nur dann nicht, wenn der menschliche Wille unter dem Einfluß der göttlichen praemotio des Vermögens auch anders zu handeln beraubt wäre. Allein das ist er nicht. Ja St. Thomas erklärt eine solche Anschauung — für häretisch. Von der Ansicht, daß der menschliche Wille durch die göttliche Bewegung zwar nicht zum Handeln gezwungen werde, daß aber unter ihrem Einfluß die Handlung, wozu sie ihn antreibt, mit Nothwendigkeit erfolge (just die jansenistische Theorie), sagt der englische Lehrer: Haec autem opinio est haeretica; tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Nach St. Thomas kann keine Handlung, deren Unterlassung mir unmöglich ist, ein Verdienst oder eine Schuld begründen (non enim videtur esse meritorium vel demeritorium, quod aliquis sic ex necessitate agit, quod vitare non possit[1]).

Das Vermögen anders zu handeln und insofern der göttlichen *praemotio* Widerstand zu leisten behält der Mensch deßhalb auch unter ihrem Einfluß, weil sich ihre Wirkungsweise der Natur der einzelnen Geschöpfe anbequemt. Eignet sohin der vernünftigen Creatur das Vermögen, so oder an-

1) De malo quaest. 6. art. unic.

ders zu handeln; so hebt es die göttliche praemotio so wenig auf, als sie ihre Natur zerstört: diese bewirkt daher, daß die vernünftigen Geschöpfe unter dem göttlichen Einfluß mit Freiheit handeln [1]). Den einzelnen Handlungen gegenüber, wozu der Wille durch die göttliche praemotio bewegt wird, verhält er sich von vornherein indifferent; er ist von Haus aus weder nach der einen noch der andern Richtung hin determinirt, und wird es auch durch jene — nicht mit Nothwendigkeit, d. h. die unter ihrem Einfluß vollbrachte Handlung ist keine nothwendige, sondern der Natur des Willens angemessen und sohin ein Freiheitsact [2]).

Dieses bleibt sie, obschon unter dem Einfluß der göttlichen Bewegung unfehlbar erfolgend. Denn der unfehlbare Zusammenhang der praemotio mit der durch sie bezweckten Handlung des creatürlichen Willens — und deßhalb eben wird ihr Freiheitscharakter dadurch nicht ausgeschlossen — hat eine andere Wurzel, als dieser. Die Freiheit der menschlichen Handlungen folgt aus der Natur des creatürlichen Willens selber, welchem es wesentlich ist, mit Indifferenz und sohin frei zu handeln; daß er aber das, wozu ihn Gott bewegt, unfehlbar thut, entspringt aus der göttlichen Allmacht [3]).

Diese Zeugnisse behaupten bloß das Verbleiben der menschlichen Freiheit unter der göttlichen praemotio; es will indessen auch erklärt sein.

---

1) Quodlib. 1. a. 7. ad 2: Deus movet omnia secundum modum eorum; et ideo divina motio a quibusdam participatur cum necessitate, *a natura autem rationali cum libertate*, propter hoc quod virtus rationalis se habet ad opposita; et ideo sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen *potest huic motioni resistere.*

2) 1. 2. q. 10. a. 4: Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens.

3) De malo quaest 6. artic. unic. ad 3: Deus movet quidem voluntatem *immutabiliter* propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed *manet libertas*, sicut etiam in omnibus providentia divina *infallibiliter* operatur, et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingentes, inquantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum

c) Wie der creatürliche Wille nach thomistischer Lehre auch unter dem Einfluß der göttlichen praemotio seine indifferentia behält.

Diese wird durch jene nicht aufgehoben. Denn die Herrschaft des Willens über seine Handlungen, wodurch das Wollen oder Nichtwollen in sein Vermögen gestellt ist, schließt zwar den äußern Zwang sowie die innere Nöthigung des Vermögens, d. h. seine Gebundenheit an eine bestimmte Richtung aus (excludit determinationem virtutis ad unum), keineswegs aber den Einfluß derjenigen Ursache, von welcher der creatürliche Wille nicht allein seinem Sein nach, sondern auch in seinem Wirken abhängt (non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari [1]).

Der freie Wille hat sohin das Vermögen der Selbstbestimmung (determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur); allein obschon hiedurch Herr über seine Handlungen, ist er es doch nicht auf dieselbe Weise, wie die erste Ursache selber (unde remanet sibi dominium sui actus, licet *non ita sicut primo agenti* [2]). Der Unterschied besteht darin, daß das creatürliche Vermögen bei aller seiner Thätigkeit und sonach auch in jener, worin es sich als ein freies darstellt, von einem göttlichen Einfluß abhängt [3]). Denn Herr seiner Handlungen oder frei ist der Wille insofern, als er sie mit Ueberlegung vollbringt (propter deliberationem rationis); diese aber, obschon der Wille auch Herr über sie ist, entspringt selbst wieder aus einer vorhergehenden Ueberlegung: man muß daher entweder bis in's Unendliche auf diesem Wege fortgehen oder sich zu der Annahme bekennen, daß der menschliche Wille zu seinen Freiheitshandlungen von einer über ihm liegenden Ursache, welche Gott selber ist, bewegt werde [4]).

---

1) Contr. gent. lib. I. cap. 68.

2) Sent. lib. II. dist. 25. quaest. 1. a. 1. ad 3.

3) De potent. quaest. 3. a. 7. ad 10: Creatura habet aliquam Dei similitudinem participando bonitatem ipsius, inquantum est et agit, non tamen ita, quod per similitudinis perfectionem ad aequalitatem perveniat; et ideo sicut imperfectum indiget perfecto, ita *virtus naturae in agendo indiget operatione divina.*

4) 1. 2. q. 109. a. 2. ad 1: Quod deliberet vel non deliberet, etsi hujusmodi etiam sit dominus, oportet quod hoc sit per deliberationem praecedentem, et cum hoc non procedat in infinitum, oportet quod fina-

Von hieraus erscheint die göttliche *praemotio* als der Grund der menschlichen Freiheit. Denn das freiheitliche Wirken ist ohne sie gerade als solches unvollziehbar; da was es zu einem solchen macht, d. h. die ihm wesentlich vorhergehende deliberatio rationis, der Natur der Sache nach auf sie zurückführt. Ist aber hiermit die göttliche praemotio als der Grund der menschlichen Freiheit erkannt; so ist damit zugleich die weitere Erkenntniß gewonnen, daß die der Freiheit wesentliche indifferentia durch die göttliche praemotio, welche ja als ihr Grund begriffen wurde, nicht aufgehoben, folglich auch unter ihrem Einfluß vorhanden sei.

Auf die Frage, wo die Wurzel der creatürlichen Freiheit liege, antwortet St. Thomas: in Gott. Der Unterschied der nothwendigen und freien Ursache hat ihm zufolge nicht in der verschiedenen Wirkungsweise der creatürlichen Ursachen selber, wovon die einen ihrer Natur entsprechend mit Nothwendigkeit, die andern mit Freiheit wirken, seinen letzten Grund; sondern er liegt in der Wirksamkeit des göttlichen Willens, welcher nicht allein zu bewirken vermag, daß das von ihm Gewollte geschehe, sondern auch daß es so geschehe, wie er es beschlossen hat. Daß also gewisse Geschöpfe mit Freiheit wirken, ist eine Wirkung des göttlichen Willens, welcher sie zu einer solchen (freiheitlichen) Wirksamkeit zubereitet[1]), d. h. seine Allmacht bewirkt, daß die durch Ihn im creatürlichen Willen hervorgebrachte Veränderung zugleich von diesem selber frei gewollt

---

liter deveniatur ad hoc, quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scilicet a Deo.

1) 1. q. 19. a. 8: Si distinctio contingentium a necessariis referatur solum in causas secundas, sequitur hoc esse praeter intentionem et voluntatem divinam; quod est inconveniens. *Et ideo melius dicendum est, quod hoc contingit propter efficaciam divinae voluntatis.* Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam non tantum secundum id *quod* fit, sed etiam secundum *modum fiendi* vel essendi . . . Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes; sed propterea, quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit

werde [1]). Dies will die ebenso einfache als tiefsinnige Bemerkung sagen: Deus movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed *potius hoc in eis facit:* operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem [2]).

Was ist aber das für eine proprietas des creatürlichen Willens, welcher der göttliche Einfluß nur dann, wenn sich seine Acte als freiheitliche erweisen, gerecht wird? Die Wurzel der menschlichen Freiheit liegt nicht allein in Gott, sondern auch innerhalb des creatürlichen Willens selbst. Frei, lehrt St. Thomas, ist der Mensch als ein vernünftiges Wesen (necesse est quod homo sit liberi arbitrii *ex hoc ipso,* quod rationalis est [3]). Wird der Wille in seinen Handlungen durch die Vernunft geleitet (motus voluntatis sequitur actum intellectus [4]); so handelt er frei oder ist in seiner Thätigkeit nach keiner Seite hin gebunden, wenn es sie nicht ist: sie aber ist es deßhalb nicht, weil das dem Wollen eines Gegenstandes vorhergehende und es begutachtende Urtheil nicht aus einem nothwendigen auf ein bestimmtes Einzelgut gehenden Naturtriebe, sondern einem Vergleich zwischen dem zu wollenden Gegenstand und dem dadurch zu erreichenden Zwecke entspringt. Und dieser Vergleich hätte zweifelsohne auch zu einem anders lautenden Urtheil führen können. Denn da die Gegenstände, worüber der creatürliche Geist mit sich zu Rathe geht, ob er sie wolle oder nicht, eben nur Einzelgüter sind; so hängt keiner davon mit dem einzigen nothwendig von uns gewollten allgemeinen Gute oder unserem Endziel dergestalt zusammen, daß es ohne ihn unerreichbar wäre [5]).

---

1) Sent. lib. II. d. 25 q. 1. a. 2. ad 1: Deus operatur in voluntate et in libero arbitrio secundum ejus exigentiam; unde etiamsi voluntatem hominis in aliud mutet, nihilominus tamen hoc *sua omnipotentia facit, ut illud, in quod mutatur, voluntarie velit.*

2) 1. q. 83. a. 1. ad 3.

3) Ibid. in corp. art.

4) 1. 2. q. 10. a. 1.

5) 1. q. 83. a. 1: Homo agit judicio, quia per vim cognoscitivam judicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero judicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita . . . Particularia autem

Ein bestimmter Gegenstand erscheint uns überhaupt nur durch seine Beziehung auf unser Endziel als begehrenswerth. Gibt es also kein Einzelgut, durch dessen Besitz die Verwirklichung unseres Endziels schlechterdings bedingt wäre; so ist unser gesammtes nicht unmittelbar auf dieses gehende Wollen — ein freiheitliches [1]). In diesem Sinne sagt der hl. Thomas: Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet [2]). Der Grund, weßhalb sich der Wille für das Eine oder Andere zu entscheiden vermag (seine Freiheit oder indifferentia), liegt in dem Urtheil, das die Vernunft über die Güter, welche überhaupt Gegenstand einer Wahl sein können, fällt, d. h. darin, daß sie keines mit Nothwendigkeit und in jedem Falle als ein begehrenswerthes Gut erkennt, sondern ihr Urtheil darüber nach Umständen ein verschiedenes ist (ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni [3]).

Die indifferentia des creatürlichen Willens entspringt sohin aus der Erhabenheit seines Endziels. Ist nämlich seine Verwirklichung durch kein creatürliches Gut bedingt; so verhält sich der creatürliche Wille zu der Gesammtheit der von seinem Endziel verschiedenen oder creatürlichen Güter in dem Maße indifferent, als er es ihm gegenüber — nicht ist. Denn das Verhältniß des Willens zu den einzelnen Gegenständen richtet sich, wie gesagt, nach dem darüber durch die Vernunft abgegebenen Urtheile. Die aber vermag die Dinge nicht anders zu beurtheilen als sie an sich sind, und kann sohin nichts außer Gott für ein dem Menschen schlechthin nothwendiges Gut erklären. Ist ihr aber ein solches Urtheil unmöglich, und strebt der Wille einem innern Gesetz des menschlichen Geistes

---

operabilia sunt quaedam contingentia; et ideo circa ea judicium rationis ad diversa se habet et non est determinatum ad unum.

1) De verit. quaest. 22. a. 9: Aliud vero est objectum voluntatis, quod quidem natum est inclinare voluntatem, inquantum est in eo aliqua similitudo vel ordo respectu ultimi finis naturaliter desiderati; non tamen ex hoc objecto voluntas de necessitate immutatur, quia non in eo singulariter invenitur ordo ad ultimum finem naturaliter desideratum.

2) Ibid. quaest. 24. a. 2.

3) I. 2. q. 17. a. 1. ad 2.

zufolge nach einem bestimmten Gegenstand nur dann mit Nothwendigkeit, wenn er ihm durch die Vernunft als ein ihm nothwendiges Gut vorgestellt wird; — so liegt in der Annahme eines unfreien Wollens des creatürlichen Geistes, insoweit dasselbe nicht unmittelbar auf sein Endziel als solches gerichtet ist, — ein innerer Widerspruch.

So werden wir auf einen schon früher gefundenen Gedanken zurückgeführt: das Wollen des creatürlichen Geistes — dies ist das Ergebniß unserer Untersuchung — ist wesentlich ein freiheitliches, und deßhalb behält es diese Eigenschaft oder seine indifferentia auch unter dem Einfluß der göttlichen *praemotio.* Ihre Aufhebung wäre nicht bloß ein störender Eingriff in die auszeichnende Wirkungsweise eines Vernunftwesens; sondern Gott müßte auch, um durch seine praemotio die menschliche Freiheit aufzuheben, bewirken, daß die Vernunft die Dinge anders beurtheile, als sie in Wahrheit sind. Denn wo sie eine wahre Erkenntniß von den einzelnen Dingen hat, stellt sie diese dem Willen so vor, daß er mit Freiheit darnach strebt. Diese wird sohin durch die göttliche praemotio so wenig bedroht, als Gott einer Zerstörung seines eigenen Werkes, d. h. hier des dem Geiste anerschaffenen Wahrheitsvermögens — fähig ist.

Oder ist sie etwa an sich der Tod der Freiheit? Mit andern Worten: Gibt nicht etwa, wer jene behauptet, damit eo ipso diese preis? Dieses und nichts weniger setzen die Gegner der göttlichen praemotio bei ihren Einwürfen gegen sie — voraus. Ihre Unverträglichkeit mit der menschlichen Freiheit gilt ihnen von vornherein für eine ausgemachte Sache, und von dieser Voraussetzung aus bekämpfen sie dieselbe! Allein die Grundlosigkeit dieser Annahme ist nicht schwer einzusehen. Ein Einfluß von der Seite, wo die Wurzel der menschlichen Freiheit liegt, wäre ihr Tod? Die indifferentia des menschlichen Willens allem Geschaffenen gegenüber ist eine Frucht der unserem Geiste wesentlichen Gottessehnsucht, welche aus seiner natürlichen Gottesverwandtschaft entspringt. Die göttliche praemotio aber ist eine Wirkung der letztern. Denn als dieses bezeichnet sie der Apostel (Apstg. 17, 28) mit den Worten: in ipso movemur . . . ipsius enim et genus sumus. Von ihr also hat die indifferentia des menschlichen Willens nichts zu fürchten; es steht ge-

rade umgekehrt um so besser und sicherer mit seiner Freiheit, je tiefer ihn der göttliche Einfluß durchwaltet.

d) In welchem Sinn die Thomisten behaupten, der creatürliche Wille behalte unter dem Einfluß der göttlichen praemotio das Vermögen des Widerstandes nur in sensu diviso, nicht aber in sensu composito. Verdrehung dieser Lehre.

Daß der creatürliche Wille unter der göttlichen praemotio zwar unfehlbar die Handlung, wozu sie ihn antreibt, vollbringe, dabei aber stets seine indifferentia, weil das Vermögen anders oder nicht zu handeln — auch unter ihrem Einfluß — behalte; diesen Gedanken spricht die alte Theologie in dem Satze aus, der Wille könne die ihm durch die göttliche praemotio entlockte Thätigkeit in sensu diviso auch nicht vollbringen, nicht aber in sensu composito. Dies will sagen: da es unmöglich ist, daß derselbe Wille die nämliche Thätigkeit zugleich vollbringe und nicht vollbringe; so kann, seine Thätigkeit in einer bestimmten Richtung vorausgesetzt, damit ihr Gegentheil, d. h. die Nicht-thätigkeit oder eine ihr entgegengesetzte, sie ausschließende Thätigkeit, zwar nicht der Wirklichkeit, wohl aber dem Vermögen nach verbunden sein. Wer also eine bestimmte Handlung verrichtet, hat in dem nämlichen Augenblick zugleich die Möglichkeit, sie auch nicht oder eine ihr entgegengesetzte Handlung zu verrichten; diese Möglichkeit kann aber niemals — mein Handeln in der angezeigten Richtung vorausgesetzt — zur Wirklichkeit werden, da es unmöglich ist, daß dieselbe Sache zugleich sei und nicht sei: es handelt sich also hier um ein Vermögen, welches bloß ein solches und von der ihm entsprechenden Wirklichkeit niemals begleitet, stets von ihr getrennt ist, kurz um ein Vermögen in sensu diviso und keines in sensu composito.

Sagen folglich die Thomisten, der creatürliche Wille behalte unter dem Einfluß der göttlichen praemotio das Vermögen auch nicht oder anders zu handeln — allein in sensu diviso; so sprechen sie damit nur den unläugbaren Satz aus: idem non potest simul esse et non esse. Wenn der Wille handelt — und das thut er unter dem Einfluß der göttlichen praemotio —; so kann er diese Handlung nicht zugleich nicht vollbringen. Sein Handeln und sein Nicht-handeln können nicht zugleich

verwirklicht werden. Folgt aber daraus, daß der handelnde Wille durch sein Handeln das Vermögen nicht oder anders zu handeln — verliere? So gewiß nicht, als Möglichkeit und Wirklichkeit zwei verschiedene Dinge sind.

Auch der handelnde Wille — sohin unter dem Einfluß der göttlichen praemotio — behält dem Gegenstand seiner Handlung gegenüber jene Unabhängigkeit, wodurch das Urtheil der Vernunft darüber kein von vornherein bestimmtes, sondern ein indifferentes ist, indem es dem Willen je nach Umständen bald das Wollen und bald das Nicht-wollen desselben Gegenstandes empfehlen kann. Ist dem aber so; dann ist bei der bekannten Abhängigkeit der Weise unseres Wollens von dem vorhergehenden Urtheil der Vernunft über die Güte seines Gegenstandes auch jenes, d. h. das Wollen desselben, wenn es wirklich dazu kommt, ein indifferentes oder mit der Möglichkeit des Nicht-wollens verbunden, jedoch so, daß die letztere nur in sensu diviso, d. h. als reine, niemals zur Wirklichkeit werdende Möglichkeit vorhanden ist.

Jede Freiheitslehre muß gewisse Voraussetzungen gelten lassen, unter welchen das Vermögen des Gegentheils von dem, was Jemand wirklich thut, oder die indifferentia allein mit der gedachten Beschränkung oder nur in sensu diviso übrig bleibt. Will man ein solches Vermögen als ein bloß scheinbares bezeichnen? Wenn ja; dann ist die menschliche Freiheit überhaupt ein bloßer Schein: wenn nein; dann darf man auch der thomistischen praemotio eine Aufhebung der Freiheit des menschlichen Willens nicht aus dem Grunde zur Last legen, weil er unter ihrem Einfluß seine indifferentia oder das Vermögen, entweder gar nicht oder anders, als wozu sie ihn antreibt, zu handeln, allein noch in sensu diviso besitzt.

Die erklärte Unterscheidung zwischen dem sensus compositus und dem sensus divisus ist ächt thomistisch. Wenn Gott den Willen zu einer bestimmten Handlung bewegt, sagt der englische Lehrer, dann ist es unter dieser Voraussetzung unmöglich, daß die Handlung nicht erfolge, d. h. ihr Nicht-erfolgen und die göttliche Bewegung dazu sind unvereinbar, oder jenes kann nicht zugleich mit dieser verwirklicht werden, es ist sohin in sensu composito — nicht mehr möglich (si Deus movet voluntatem ad aliquid, *incompossibile* est huic positioni, quod vo-

luntas ad illud non moveatur); gleichwohl ist es nicht schlechterdings unmöglich, denn möglich bleibt es — in sensu diviso (non tamen est impossibile simpliciter). Und aus dem Verbleiben dieser Möglichkeit folgert St. Thomas, daß der creatürliche Wille auch unter dem Einfluß der göttlichen praemotio seine indifferentia behalte, d. h. daß er durch Gott nicht mit Nothwendigkeit bewegt werde (unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur[1]). Mit dem göttlichen Beschlusse, daß etwas geschehe — läßt er sich weiter vernehmen — ist zwar das wirkliche Eintreten des Gegentheils hievon unvereinbar, keineswegs jedoch wird dadurch auch seine Möglichkeit ausgeschlossen. Wen daher Gott zur ewigen Seligkeit gelangen zu lassen beschlossen hat, der kann allerdings auch unter Voraussetzung dieses göttlichen Beschlusses verdammt werden, daß er es aber werde, ist damit unvereinbar[2]). Mit andern Worten: falls mich Gott zur Seligkeit vorausbestimmt hat, ist meine Verdammung zwar in sensu diviso, aber nicht in sensu composito möglich. Der englische Lehrer gebraucht überdies in dem angegebenen Sinne auch den fraglichen Ausdruck selber und noch dazu mit dem Zusatz, daß dieser Gebrauch ein allgemeiner sei. Et ideo, bemerkt er, *dicitur communiter* quod haec: Deus potest non praedestinatum praedestinare, vel praedestinatum non praedestinare, in sensu composito est falsa, in diviso vera[3]).

Wie der hl. Thomas lehren hierüber die Thomisten. Die Annahme einer necessitas in sensu composito der unter der göttlichen praemotio (beziehungsweise praescientia) vollbrachten Handlungen in dem Sinne, daß die Thätigkeit, deren Unterlassung unter jener Voraussetzung allein noch in sensu diviso möglich ist, von dem creatürlichen Willen nicht mit voller Freiheit hervorgebracht würde, — bezeichnet Bañez als widersinnig und häretisch. Seiner ausdrücklichen Erklärung gemäß ist die Freiheit des menschlichen Willens nicht schon dadurch gewahrt,

1) 1. 2. q. 10. a. 4. ad 3.

2) De verit. quaest. 23. a. 5. ad 3: Quamvis non esse effectus divinae voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate, tamen potentia deficiendi effectum simul stat cum divina voluntate; non enim sunt ista incompossibilia: Deus vult istum salvari, et iste potest damnari; sed ista sunt incompossibilia: Deus vult istum salvari, et iste damnatur.

3) Ibid. quaest. 6. a. 4. ad 8. cfr. 1. q. 23. a. 6. ad 3.

daß er die indifferentia oder das Vermögen, die unter dem Einfluß der göttlichen praemotio vollbrachte Handlung auch nicht zu vollbringen, wenigstens an sich betrachtet und abgesehen von jener habe; — nein! auch unter ihrem Einfluß muß er es besitzen [1]). Wenn eine von Gott vorausgewußte Willenshandlung, und wozu er den creatürlichen Willen bewegt, deßhalb unfehlbar erfolgt; so kann man allerdings, erklärt Bañez, in einem gewissen Sinne von ihrer Nothwendigkeit sprechen. Nichtsdestoweniger bleibt sie eine freie; sie ist nothwendig und frei zugleich: jenes mit Rücksicht auf eine außer dem creatürlichen Willen selber liegende Ursache (per respectum ad extrinsecum), dieses aber mit Rücksicht auf die Wirkungsweise ihrer unmittelbaren Ursache (ex natura sua et ex proximis causis habet intrinsecam contingentiam [2]). Die aus dem göttlichen Vorherwissen oder der praemotio erwachsende Nothwendigkeit einer bestimmten Handlung ist nach Bañez eine necessitas secundum quid seu ex suppositione, quae est conditionalis, seu potius consequentiae, non consequentis. Dies will sagen: daß die bezügliche Handlung erfolge, ist zwar nicht im Hinblick auf die Verfassung ihrer nächsten Ursache nothwendig; unter diesem Gesichtspunkte betrachtet könnte sie vielmehr auch nicht erfolgen: — allein wenn es wahr ist, daß Gott sie vorausweiß und daß er den Willen dazu bewegt, dann ist sie wenigstens in dem Sinn nothwendig, weil sich ohne ihr Eintreten die als wahr angenommene Voraussetzung des göttlichen Vorherwissens oder die vorausgesetzte Thatsache der praemotio — nicht bewahrheitete. Und in diesem Sinn, bemerkt Bañez,

---

1) Commentar. in 1. part. quaest. 14. a. 13. Venet. 1585. pag. 325: Necessitas in sensu composito non est accipienda in illo sensu, quod stante scientia Dei de Antichristo futuro nulla maneat contingentia in causis, quae producturae sunt Antichristum, sed sint totaliter determinatae ab ipsa scientia Dei, ut necessario producant Antichristum in tempore a Deo disposito. *Hic enim sensus est falsissimus et contra fidem.* Nam juxta illum scientia Dei manifeste tollit contingentiam et libertatem ab omnibus rebus. Nam quid prodest, quod mea voluntas absolute et secundum suam naturam considerata habeat libertatem ad legendum vel non legendum cras, si supposita scientia Dei de lectione cras futura non potest non legere, sed est totaliter determinata ad legendum?

2) Ibid. pag. 326.

spreche man gemeiniglich von einer necessitas in sensu composito auch bezüglich der menschlichen Freiheitshandlungen (et hoc est, quod communiter dicitur in sensu composito esse necessarium consequens, scilicet quia impossibile est falsitatem consequentis simul stare cum veritate antecedentis [1]).

Dieselbe Sprache führt Alvarez. Er verwahrt sich ausdrücklich gegen die Vorstellung, als wolle die thomistische Lehre von dem Unvermögen des creatürlichen Willens der göttlichen praemotio in sensu composito zu widerstehen — nichts Anderes als dieses sagen, daß er es zwar an sich und wenn die göttliche *praemotio* aufhört, keineswegs aber unter ihrem Einfluß vermöge. Dem ist nicht so. Seiner bestimmtesten Erklärung gemäß behält der creatürliche Wille auch unter dem Einfluß der göttlichen praemotio das Vermögen des Widerstandes, und dieses ist nur insofern keines in sensu composito, als es, die göttliche praemotio vorausgesetzt, den ihm möglichen Widerstand niemals verwirklicht [2]). Ebenso entschieden erklärt Medina: Auch unter dem Einfluß der göttlichen Bewegung kann ich ihr entgegen handeln, daß ich es aber thue, ist damit ebenso unvereinbar, als mit dem göttlichen Vorherwissen der zukünftigen Sünde des Petrus ihre Vermeidung. Allein verliert er dadurch das Vermögen, sie zu vermeiden? Wenn nicht; dann schließt auch die göttliche praemotio nicht das Vermögen des Widerstandes, sondern nur seine Verwirklichung aus [3]).

---

1) Ibid. quaest. 19. a. 8. pag. 369 sequ.

2) De auxiliis disp. 25. nro. 19: Haec propositio: liberum arbitrium motum a Deo auxilio efficaci non potest dissentire in sensu composito, *non significat*, quod quando motio efficax est in homine, non possit dissentire, si velit, ablata vero motione efficaci, tunc possit dissentire; sed significat, haec duo esse incompossibilia simul, quod scilicet auxilium efficax sit in libero arbitrio et liberum arbitrium dissentiat; et propterea illa propositio est vera, quoniam auxilium efficax et *actualis* resistentia nec sunt nec esse possunt simul in eodem, quamvis efficax auxilium simul compatiatur secum in eodem arbitrio *potentiam* ad dissentiendum, si velit, quod sufficit et requiritur ad libertatem.

3) Expositio in prim. secund. quaest. 10. art. 4. Bergom. 1586. pag. 120: Adhuc *posito Dei concursu* libere agit (voluntas) et *potest non agere*, licet non stet quod Deus concurrat et quod non agam in sensu composito; sicut non stat quod Deus sciverit ab aeterno Petrum peccaturum, et Petrus non peccet: tamen adhuc potest non peccare, et omnino con-

Ungeachtet dieser ganz bestimmten Erklärungen wird der thomistischen Lehre, daß die göttliche praemotio ein Vermögen des Widerstandes nur in sensu diviso zulasse, von ihren Gegnern der folgende, durch die Thomisten selber auf das Nachdrücklichste ausgeschlossene, Sinn unterstellt, — daß der creatürliche Wille das Vermögen zu handeln oder nicht zu handeln und sohin die Freiheit nur so lange, als er nicht von der göttlichen *praemotio* berührt wird, keineswegs aber auch unter ihrem Einfluß besitze. In re proposita, sagt Molina von den Thomisten, non aliter intelligere possunt sensum divisum, quam quod si Deus ex aeternitate non statuisset movere arbitrium concursu ex se efficaci, et in tempore, quando actus elicitur, *non moveret illud eodem efficaci concursu*, posset *tunc* non elicere eum actum [1]). Diese Darstellung der thomistischen Lehre ist in der Molinistenschule traditionell geworden. Man findet sie bei Lessius [2]), Vasquez [3]), Suarez [4]) und Coninck [5]). Als aber die Jansenisten von der Sache Act nahmen und davon gegen die Schule selber Gebrauch machten; änderte diese mit einem Mal ihre Ansicht und erklärte die Auffassung, welche ihr früher als Waffe gedient hatte, — für eine ingens injuria! So reden außer Ripalda namentlich die französischen gegen den Jansenismus kämpfenden Jesuiten. Fürwahr! wenn jenes die thomistische Ansicht wäre; dann sänke sie allerdings, wie ihr von Kuhn nachgesagt wird, „auf den Standpunkt der Reformatoren zurück.“ Allein das ist sie eben nicht. Sie ist davon soweit entfernt, daß ein einziger unbefangener Blick in die Quellen genügt, um ihre hierauf gebaute Verdächtigung mit dem Jesuiten Ripalda als eine ingens injuria zu erkennen.

---

formiter oportet respondere de utroque, et mirum est, quod isti (die Gegner der praemotio) majorem difficultatem inveniant in uno quam in alio, cum sit prorsus eadem.

1) Commentar. in prim. part quaest. 14. a. 13. disp. 18. membr. 2. Venet. 1602. pag. 210.

2) De gratia efficaci cap. 3. nro. 19. Antwerp. 1610. pag. 18.

3) Commentar. in prim. part. disp 68. cap. 3.

4) De concursu lib. I. cap. 10. nro. 5. lib. III. cap. 9. nro. 4

5) De moralit. natur. et effect. act supernat. disp. 2. dub. 3.

Indessen verlangt noch der folgende Einwurf eine kurze Erwiderung. Unsere Beweisführung, könnte Jemand sagen, thue allerdings soviel dar, daß sich die thomistische Lehre von der gröbsten Verletzung der menschlichen Freiheit, d. h. von der ihr durch Schmid vorgeworfenen Annahme einer „physisch-nöthigenden Wirksamkeit" der Gnade — frei zu erhalten gewußt habe. Allein angenommen, es bleibe der creatürliche Wille unter dem Einfluß der göttlichen praemotio ein freier; — ist er es auch ohne sie? Ist er es auch bezüglich derjenigen Handlungen, wozu ihn keine göttliche Bewegung antreibt, und die er in Ermangelung einer solchen — unterläßt? Diese Unterlassung — könnte man einwenden — sei keine frei gewollte; denn es fehle dem Willen das Vermögen des Gegentheils, weil ihm eben die göttliche praemotio, beziehungsweise die gratia efficax gebricht, ohne welche er nach thomistischer Lehre sich nicht in Thätigkeit zu setzen und sohin auch jene Unterlassung nicht zu vermeiden vermag. Was sagen wir dazu?

e) Auch ohne die göttliche praemotio (gratia efficax) besitzt der menschliche Wille (in actu primo) das hinreichende Vermögen, die göttlichen Gebote zu erfüllen.

Wenn die praemotio die Bestimmung hat, das Vermögen, in Thätigkeit zu setzen oder aus dem actus primus (das Vermögen als solches) in den actus secundus (der Vermögensgebrauch) übergehen zu lassen; — so setzt sie es unter jenem Gesichtspunkte, d. h. als hinreichendes Vermögen zu handeln — voraus, und kann als Complement desselben allein in ordine ad actum secundum, d. h. nur insofern begriffen werden, als es nicht ohne sie in Thätigkeit tritt. Das creatürliche Vermögen ist daher dem hl. Thomas auch als solches, d. h. auch abgesehen von seiner Bewegung durch Gott, — ein hinreichendes Thätigkeitsprincip (virtus activa et passiva rei naturalis sufficiunt ad agendum); allein er setzt hinzu: in ordine suo. Hinreichend ist es nur in seiner Art, d. h. nur als solches, oder insoweit es gerade als der fruchtbare Grund einer bestimmten Thätigkeit und abgesehen von ihrer wirklichen Entfaltung in Betracht kommt. Gleichwie aber ungeachtet dieser Vollständigkeit des creatürlichen Vermögens in seiner Art die göttliche praemotio nothwendig ist, (requiritur

tamen, fährt der hl. Thomas fort, virtus *divina*); ebenso gewiß ist sie es nicht zur Ergänzung des Vermögens als solchen oder in actu primo, sondern vielmehr in alio ordine, d. h. in der Richtung auf den actus secundus, wobei es sich lediglich um eine Vermögensbethätigung und um keine Ergänzung des Vermögens selber handelt (in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed *applicatio virtutis ad actionem* [1]).

Im Lichte dieser Auffassung der göttlichen praemotio, welche durch den thomistischen Text auf das Bestimmteste gefordert wird, erscheint der landläufige Einwurf, daß dann den Sündern, welche die göttlichen Gebote übertreten, ihre Erfüllung unmöglich wäre, — von vornherein als ein grundloser. Denn hat allerdings der Sünder keine gratia efficax; so fehlt ihm doch das hinreichende Vermögen, die Sünde zu vermeiden, so gewiß nicht, als die ihm fehlende praemotio oder gratia efficax sein Vermögen nicht als solches oder in actu primo ergänzen soll, sondern es vielmehr als in seiner Art vollständig — voraussetzt.

Als ein in diesem Sinne hinreichendes bezeichnet der hl. Thomas, auch abgesehen von der göttlichen praemotio, das creatürliche Vermögen, wenn er lehrt, jeder Natur sei durch Gott eine bestimmte, ihr entsprechende Wirksamkeit verliehen worden (unaquaeque autem forma indita rebus creatis a Deo habet efficaciam respectu alicujus actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem). Es handelt sich hier um das Vermögen als solches oder um seine Wirksamkeit in actu primo. Denn unmittelbar zuvor hatte der englische Lehrer erklärt, daß keine geschöpfliche Natur, auch die in ihrer Art vollständigste nicht, aus sich selber und ohne von Gott dazu bewegt zu werden, in Thätigkeit zu treten im Stande sei (quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, *non potest in suum actum procedere*, nisi moveatur a Deo [2]). Allein unbeschadet dieser Nothwendigkeit einer göttlichen Anregung zum wirklichen Handeln besitzt der Mensch auch abgesehen hievon — das hinreichende Vermögen dazu oder die *sufficientia* operativae virtutis, d. h. eine solche in actu primo [3]). Dieses hinreichende

1) De potentia quaest 3. a. 7. et ad 1.
2) 1. 2 q. 109. a. 1
3) Ibid. a. 2.

Vermögen ist aber da, wo es sich um eine übernatürliche Thätigkeit handelt, nothwendig selber ein übernatürliches; es beruht hier auf einem den natürlichen Vermögen eingegossenen Princip, wodurch diese als solche oder in actu primo übernatürlich ergänzt und zu einer ihre natürliche Kraft übersteigenden Thätigkeit tüchtig werden.

Gott, bemerkt der hl. Thomas, verändert den creatürlichen Willen auf zweifache Weise: entweder bloß durch eine einfache Bewegung desselben, ohne ihm ein neues Princip einzugießen (movendo tantum, sine hoc quod aliquam formam imprimat voluntati), oder durch Eingießung eines solchen (imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem). Dieses Princip bringt in dem Willen eine ähnliche Wirkung hervor, wie seine ihm von Gott anerschaffene Natur. Wie ihm diese die Neigung gibt, etwas zu wollen, d. h. ihn dazu tüchtig macht; ebenso befähigt ihn jenes Princip zu einem höhern Wollen, als wozu er durch seine natürliche Neigung bestimmt wird [1]). Insoweit sich die Gnade auf diese Wirkung eines höhern Naturprincips beschränkt; verleiht sie dem Geiste ein ihm ohne sie fehlendes Vermögen zu handeln, welches aber nicht früher, als es durch die göttliche praemotio berührt wird, zum wirklichen Handeln fortschreitet [2]). Bei jeder Bewegung will der hl. Thomas ein Dreifaches unterschieden wissen, den Einfluß des Bewegers (motio ipsius moventis), eine dadurch in dem Bewegten selber hervorgebrachte Veränderung (motus mobilis), und endlich die Vollendung der Bewegung oder die Erreichung des Zieles (consummatio motus sive

---

1) De verit. quaest. 22. a. 8: Sicuti enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum; ita ex aliquo superaddito, sicut est gratia vel virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquid aliud, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione.

2) 1. 2. q. 109. a. 9: Homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget: uno quidem modo quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur, et etiam sanata elevetur ad operanda opera meritoria vitae aeternae, quae excedunt proportionem naturae; *alio modo indiget homo auxilio gratiae, ut a Deo moveatur ad agendum.* Quantum igitur ad primum auxilii modum homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiae, quasi aliquo alio habitu infuso. Indiget tamen auxilio gratiae secundum alium modum, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum.

perventio ad finem [1]). So oft es also der menschliche Wille nicht zum Thun des Guten bringt, bleibt die Gnadeneinwirkung, welche wir als eine Bewegung desselben durch Gott begreifen, auf der zweiten Stufe stehen; sie ist nicht in dem Sinne unwirksam, als brächte sie in ihm gar keine Wirkung hervor, nur bringt sie nicht bis zur Vollendung der durch sie eingeleiteten Bewegung vor. Hiezu ist nach thomistischer Lehre außer der Verleihung des übernatürlichen Vermögens (gratia sufficiens) noch ein weiterer Gnadeneinfluß, welcher jenes zur Bethätigung bringt (gratia efficax), erforderlich. Je schärfer also die thomistische Gnadenlehre zwischen der gratia sufficiens und der gratia efficax unterscheidet; um so weniger trifft sie der Vorwurf, daß wem diese gebricht, deßhalb auch der eigenthümlichen Wirkung jener, d. h. des hinreichenden Vermögens des Guten, — beraubt sei.

Ist aber überhaupt ein Vermögen, das zur Erreichung eines bestimmten Zweckes zwar nothwendig ist, aber außer welchem hiezu noch die Verwirklichung einer andern Bedingung erfordert wird, — als ein zu diesem Zweck hinreichendes zu bezeichnen? Allerdings nicht in dem Betracht, in welchem zu seiner Erreichung noch ein Weiteres erfordert wird. Es kommt daher darauf an, ob die gratia efficax oder die praemotio, welche nach thomistischer Lehre außer der gratia sufficiens zur Erfüllung der göttlichen Gebote nothwendig ist, es gerade zur Vervollständigung des bezüglichen Vermögens sei. Ist sie dieses nicht, sondern setzt sie vielmehr das Vermögen des Guten als vollständig voraus und stellt sich bloß als die nothwendige Bedingung seiner Bethätigung dar; — dann kann und muß jenes auch abgesehen von ihr, als ein hinreichendes bezeichnet werden.

Denselben Einwurf macht sich der englische Lehrer. Ist ein bestimmtes Vermögen, sagt er, zu einem gewissen Zwecke hinreichend; so ist zu seiner Erreichung außerdem nichts nothwendig (posita causa sufficienti nihil aliud videtur esse necessarium ad effectum). Das ist just das Argument, womit die Gegner der praemotio beweisen wollen, daß der creatürliche Wille, wenn er ihrer zum Thun des Guten bedarf, auch nicht das hinrei-

1) Ibid. q. 113. a. 6.

reichende Vermögen desselben unabhängig von ihrem Einfluß besitze. Was antwortet St. Thomas? Geradeso wie wir unterscheidet auch er jenen Obersatz. Eine hinreichende Ursache bedarf keiner Ergänzung in dem Betrachte, in welchem sie hinreicht, concedo; in keiner Hinsicht, nego.

Obschon das Leiden Christi, bemerkt der englische Lehrer, als die hinreichende Ursache unseres Heiles (sufficiens causa nostrae salutis) betrachtet werden muß; so sind dazu doch außerdem auch die Sacramente nothwendig. Durch ihre Nothwendigkeit wird aber die sufficientia der Heilsursächlichkeit des Leidens Christi deßhalb nicht ausgeschlossen, weil sich dieses als die hinreichende Ursache unseres Heiles in einem anderen Betrachte, als in welchem jene dazu nothwendig sind, darstellt. Eine hinreichende Heilsursache ist das Leiden Christi bezüglich seiner Grundlegung, die Sacramente aber sind zur Heilsverwirklichung nothwendig (passio Christi quodammodo *applicatur* hominibus per sacramenta [1]). Thut also die Nothwendigkeit einer solchen applicatio durch die Sacramente der sufficientia des Leidens Christi keinen Eintrag; so wird auch das hinreichende, auf der gratia sufficiens beruhende Vermögen der Gesetzeserfüllung durch die Nothwendigkeit der praemotio so gewiß nicht gefährdet, als diese dem creatürlichen Willen, wie oft gesagt worden, nicht um sein Vermögen als solches zu vervollständigen, sondern allein damit es in Thätigkeit trete, nothwendig ist.

Jedes Vermögen zielt indessen auf eine gewisse Thätigkeit hin, und nur insoweit, als es diese mir ermöglicht, erfüllt es seine Bestimmung. Was hilft mir also ein Vermögen, das nur ein solches, d. h. niemals von seiner Bethätigung begleitet ist? Ein Vermögen dieser Art — und kein anderes habe ich nach thomistischer Lehre vor dem Einfluß der praemotio — wäre eines nur dem Namen nach, und die Thomisten scheinen sich sonach in einem bloßen Wortspiel zu ergehen, wenn sie, durch ihre Grundsätze dazu gezwungen, dem von der gratia efficax noch nicht berührten Willen ein hinreichendes Vermögen des Guten nur in diesem Sinne zuschreiben.

---

1) 3. p. q. 61. a. 1. ad 3.

Die thomistische Lehre hat diesen Einwurf nicht zu fürchten. Denn obschon das Vermögen, auch das in seiner Art vollständigste, bevor es durch Gott dazu bewegt wird, nicht in Thätigkeit tritt; so ist doch die das Vermögen als solches oder in actu primo übernatürlich ergänzende Gnade (gratia sufficiens) nach thomistischer Auffassung so geartet, daß sie, wenn es die eigene Schuld des Willens nicht verhindert, auch die gratia efficax, als das ihm noch fehlende, die übernatürlich zubereitete potentia in den übernatürlichen actus führende Complement — nach sich zieht. So oft daher jener ein göttliches Gebot übertritt, ist nicht die Ermangelung einer gratia efficax, ohne welche allerdings auch das durch die gratia sufficiens übernatürlich gestärkte Vermögen nicht zur übernatürlichen Thätigkeit zu schreiten vermag, Schuld daran; sondern Schuld daran ist allein der Wille selber, welcher die Mittheilung einer gratia efficax verhindert. Das ihm durch die gratia sufficiens zu Theil gewordene Vermögen ist daher so wenig nur eines dem Namen nach und kein wirkliches, als es allein an dem Willen selber und keineswegs an der Gnade liegt, daß es nicht in Thätigkeit tritt.

f) Der Sünder ist selbst Schuld daran, daß ihm die gratia efficax gebricht.

Daß Jemand der Gnade ermangelt, lehrt der hl. Thomas, kann aus einem zweifachen Grunde geschehen: einmal weil er selber sie nicht haben will, und sodann weil sie ihm Gott nicht mittheilt oder nicht mittheilen will. Dieses aber setzt jenes voraus, oder um mit St. Thomas zu sprechen: Horum autem duorum talis est ordo, ut secundum non sit nisi ex suppositione primi. Die erste Ursache, weßhalb Einem die Gnade fehlt, liegt in ihm selber, und Gott kann als die Ursache davon nur unter Voraussetzung der eigenen Schuld des Einzelnen betrachtet werden [1]).

Die Gnade, sagt der englische Lehrer, ist eine Wirkung der Liebe Gottes. Diese aber ist an sich (ex parte actus divini) ewig und unveränderlich, und ihre in uns hervorgebrachte Wir-

1) Sent. lib. I. dist. 40. quaest. 4. a. 2: Hujus defectus absolute causa prima est ex parte hominis, qui gratia caret; sed ex parte Dei non est causa hujus defectus, nisi ex suppositione illius, quod est causa ex parte hominis.

kung (quantum ad effectum, quem nobis imprimit) wird nur dadurch unterbrochen (interrumpitur), daß wir von ihm abfallen (prout scilicet ab ipso quandoque deficimus [1]). St. Thomas vergleicht daher die Gnadeneinwirkung mit dem Sonnenlicht. Damit wir etwas sehen können, muß es uns allerdings zuvorkommen; allein derjenige, welcher freiwillig die Augen schließt und deßhalb von ihm nicht erleuchtet wird, kann die Ursache davon, daß er nichts sieht, nicht auf die Sonne wälzen; sondern er selber ist Schuld daran. Ebenso erfahren nur diejenigen die Gnadeneinwirkung nicht, welche ihr einen Riegel vorschieben. Denn was Gott betrifft, ist er bereit, sie auf alle Menschen auszudehnen. Obschon diese aus eigener Kraft unvermögend sind, die Gnade positiv zu erwirken; so vermögen sie doch in einem negativen Sinne dazu beizutragen, nämlich dadurch, daß sie ihre Mittheilung nicht verhindern, und dies genügt, damit Jeder, welchem die Gnade fehlt, selber daran Schuld sei [2]).

Wodurch aber schiebt er der Gnade einen Riegel vor? Durch die Sünde. Der Mensch, lehrt St. Thomas, ist zu Vielem verpflichtet, was er nicht ohne die Gnade zu erfüllen vermag, wie z. B. zur Liebe Gottes und zum Glauben. Daraus folgt aber nicht, daß ihm Gott etwas Unmögliches auferlege. Denn er vermag es mit der Gnade. Und gleichwie ihre Mittheilung jedesmal aus der Barmherzigkeit Gottes entspringt; so gibt sich darin, daß sie Einzelne nicht erhalten, seine Gerechtigkeit kund. Es geschieht dies nämlich immer zur Strafe für eine frühere Sünde oder wenigstens wegen der Erbsünde [3]).

1) 1. 2. q. 113 a. 2.

2) Contr. gent. lib. III. cap. 159: Licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec acquirere possit; potest tamen se ipsum impedire, ne eam recipiat . . . Et cum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae receptionem, vel non impedire; non immerito in culpam imputatur ei, qui impedimentum praestat gratiae receptioni. Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare . . . Sed *illi soli gratia privantur, qui in se ipsis gratiae impedimentum praestant;* sicut sole mundum illuminante in culpam imputatur ei, qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequ tur: licet videre non possit, nisi lumine solis praeveniatur.

3) 2. 2. q. 2. a. 5. ad 1: Si in potestate hominis esse dicatur aliquid excluso auxilio gratiae, sic ad multa tenetur homo, ad quae non

Daß die letztere unter Umständen Gott abhalten könne, einzelnen Menschen die gratia efficax zu verleihen, darf uns nicht Wunder nehmen. Denn wir gerathen dadurch unter die Botmäßigkeit Satans [1]), und um der göttlichen Gerechtigkeit vollständig genug zu thun, müßte sie nicht allein mit dem Verluste der Anschauung Gottes bestraft, sondern auch die damit behaftete Seele — vernichtet werden [2]). Findet aber diese Erklärungsweise auch auf die Getauften Anwendung? In ihnen ist zwar insofern nichts Verdammliches mehr (Röm. 8, 1.), als sie von der Schuld der Erbsünde gereinigt sind; aber die dadurch bewirkte Verderbtheit der Natur ist auch in ihnen noch vorhanden, und in diesem Sinne erklärt der hl. Thomas ihre Heilung — für keine vollständige [3]). Insoweit diese Folge der Erbsünde, welche der englische Lehrer als eine curvitas liberi arbitrii bezeichnet [4]), die Natur des Menschen im Unterschied von seiner Persönlichkeit berührt, leiden darunter auch die Gerechtfertigten noch. Denn während die Erbsünde zuerst die Natur und durch sie auch die Persönlichkeit verschlimmert, hält der Heilsproceß die umgekehrte Ordnung ein, indem zuerst die persönliche Krankheit eines Jeden, die der ganzen Natur aber erst am Ende der Zeiten durch die mit der Auferstehung der Todten erfolgende Weltverklärung geheilt wird [5]).

---

potest sine gratia reparante . . . Sed tamen hoc potest cum auxilio gratiae; quod quidem auxilium quibuscunque divinitus datur, misericorditer datur; quibus autem non datur, ex justitia non datur, *in poenam praecedentis aut saltem originalis peccati.*

1) 3. p q. 71. a. 2: Diabolus habet potestatem aliquam in hominem ex hoc ipso, quod subditur originali peccato.

2) Sent. lib. IV. dist. 46. quaest. 2. a. 2. solut. 1. ad 4: Pro peccato originali secundum rigorem justitiae non solum debetur naturae pro poena carentia visionis divinae, sed etiam ipsius annihilatio.

3) Contr. gent. lib. IV. cap. 52. nro 11: Licet aliquis per gratiae sacramenta sic ab originali peccato mundetur, ut ei non imputetur ad culpam, quod est personaliter ipsum a peccato originali liberari, *non tamen totaliter sanatur.*

4) De verit. quaest. 24. a. 12.

5) 3 p q. 69. a. 3. ad 3: Peccatum originale hoc modo processit, quod primo persona infecit naturam, postmodum vero natura infecit personam. Christus vero converso ordine prius reparat id, quod personae est, et postmodum simul in omnibus reparabit id, quod naturae est.

Kann jedoch die dem Willen seit der Erbsünde anhaftende Verkehrtheit als die Ursache, weßhalb ihm die gratia efficax gebricht, begriffen werden? Sie kann es dem Grundsatze gemäß, daß die Wirkung der causa prima je nach der eigenthümlichen Verfassung der einzelnen Wesen, welche ihren Einfluß erfahren, in jedem eine verschiedene sein kann (motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum). Die von der causa prima bei ihrem Einfluß beabsichtigte Wirkung erfolgt nur dann in der rechten Weise, wenn die Creatur, welche ihn aufnimmt, die rechte Empfänglichkeit dafür besitzt. So oft also, weil diese nicht vorhanden ist, die durch die Einwirkung der causa prima hervorgerufene Thätigkeit der Creatur eine verkehrte ist, wird sie nur insoweit, als sie ein Thun und als solches etwas Gutes ist, durch Gott gewirkt, keineswegs aber auch ihrer Verkehrtheit nach, welche ihr ja nur insofern, als ihre Ursache von der Richtung der göttlichen Einwirkung abweicht, beiwohnt [1]).

Liegt der Grund davon, daß der creatürliche Wille von ihr abweichen kann, in seinem Ursprung aus dem Nichts (ex hoc enim, quod ex nihilo est, potest deficere peccando secundum vertibilitatem electionis [2]); so findet die Erscheinung, daß Gott, welcher sein wirkliches Abweichen durch Mittheilung einer gratia efficax verhindern kann, dieses bisweilen nicht thut, in dem aus der Erbsünde entspringenden und auch in den Gerechtfertigten nicht vollständig geheilten Naturverderbniß — eine hinreichende Erklärung. Dies wird auch von Suarez, der im Uebrigen als eifriger Molinist die thomistische Gnadenlehre entschieden bekämpft, unumwunden anerkannt. Die Erbsünde, sagt er, ist einer wahrscheinlichen Ansicht zufolge ein hinreichen-

---

1) De malo quaest. 3. a. 2: Cum enim aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motionem primi moventis, consequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis; sed si non sit in debita dispositione et aptitudine ad recipiendum motionem primi moventis, sequitur actio imperfecta, et tunc id, quod est ibi actionis, reducitur ad primum movens sicut in causam; quod autem est ibi de defectu, non reducitur in primum movens sicut in causam, quia talis defectus consequitur in actione ex hoc, quod *agens deficit ab ordine primi moventis.*

2) Sent. lib. II. dist. 34. a. 3. ad 4.

der Erklärungsgrund, weßhalb Einige die gratia efficax nicht erhalten. Daß sie aber Andere erhalten, kann nicht in ihr, welche ja in allen Menschen dieselbe ist, seinen Grund haben. Allein vorausgesetzt, Gott wolle sie Einzelnen nicht verleihen, ist die Rücksicht auf die Erbsünde hinreichend zu bewirken, daß sich in jenem göttlichen Beschlusse nicht bloß seine unumschränkte Macht, sondern auch seine Gerechtigkeit bekunde[1]). Den Einwurf, daß die gratia efficax auch den Getauften fehlen könne, löst Suarez ganz im Sinne der Thomisten[2]).

Kehren wir zu dem englischen Lehrer zurück. Die Gesetzesübertretung, lehrt er, wird dem Einzelnen mit Recht zu Schuld und Strafe angerechnet; denn seine Nachläßigkeit ist daran Schuld, daß ihm der zur Erfüllung der göttlichen Gebote erforderliche Gnadenbeistand gebricht[3]). Er gebricht ihm aber deßhalb, weil er ihn entweder nicht haben will, oder sich nachläßig darauf vorbereitet. Unter dieser Voraussetzung ist die Vorenthaltung der Gnade gerecht und daher durch Gott gewollt[4]).

Der Grund, weßhalb Einem die Gnade fehlt, liegt nicht immer in seinem vorhergegangenen Verhalten; seine Geistesstimmung kann auch in demselben Augenblick, wo er der Gnade bedürftig ist, eine solche sein, welche ihre Mittheilung verhindert. Denn der Wille kann kein zweifaches

---

1) De divina praedestinatione lib. V. cap. 5. nro. 9: Quamvis hoc fuerit aequale in omnibus, et ideo non potuerit esse ratio dandi gratiam congruam (so nennt Suarez die wirksame Gnade) his potius, quam illis, tamen absolute erat ex se sufficiens ratio negandi gratiam congruam his, quibus eam Deus negare vellet: ergo credibile est etiam respexisse Deum ad hanc rationem, cum illam habuit voluntatem. Sic enim voluntas illa non erit ex absoluta potestate, sed etiam ex justitia.

2) Ibid. nro. 10: Licet Deus non puniat peccatum remissum privatione gloriae, aut gratiae justificantis, vel auxiliantis necessariae et sufficientis, saepe tamen negat uberiorem gratiam seu specialem et non debitam providentiam propter peccatum semel commissum, etiamsi jam remissum sit.

3) De verit. quaest. 24. a. 14. ad 2: Recte homo corripitur, qui praecepta non implet, quia ex ejus negligentia est, quod gratiam non habet, per quam potest servare mandata.

4) Sent. lib. I. dist. 40. quaest. 4. a. 2: Est tamen bonum, ut careat gratia, si eam habere non vult, vel si ad eam habendam negligenter se praeparat; quia justum est: et hoc modo est volitum a Deo.

Endziel haben, so wenig, als eine zweifache forma substantialis in demselben Theil der materia zugleich Raum findet. Vielmehr wird durch die Einführung einer bestimmten forma die seither in der materia vorhandene — ausgeschlossen. Dieselbe Erscheinung kehrt auf dem moralischen Gebiete wieder. So oft der Wille sein Endziel in einem Gute sucht, wo er nicht sollte, ist er von seinem wirklichen Endziel abgewandt [1]). Ist er aber dann für die Gnade empfänglich? Offenbar nicht. In diesem Sinn bezeichnet der hl. Thomas ihre Vorenthaltung oder die privatio gratiae als eine poena concomitans, d. h. als eine nothwendige Folge der augenblicklichen Stimmung des Subjects, welchem sie verliehen werden soll. Es wird etwas, bemerkt er, vielmehr nach demjenigen, wovon es selber abhängt, als darnach, was von ihm abhängt, benannt. Wenn daher Jemand seiner Sünde wegen die Gnade verliert und in Folge dieses Gnadenverlustes in eine neue Sünde verfällt; so erscheint die letztere zugleich als Strafe (poena concomitans), als Strafe der vorausgegangenen Sünde nämlich, von welcher sie wegen ihres Zusammenhanges mit dem durch jene bewirkten Gnadenverluste gewissermaßen abhängt. In diesem Sinne aber kann nur eine folgende Sünde und niemals die erste, welche Jemand begeht, als eine poena concomitans betrachtet werden. Ist indessen nicht auch sie von ihrer Strafe begleitet? Allerdings. Denn die sündhafte Handlung, auch die erste von mir begangene, zieht als solche unmittelbar gewisse Uebel nach sich, welche sich zu ihr als ihre poena concomitans verhalten. Dahin gehört außer der Trennung von Gott und der innern Aufregung und Gewissensangst des Sünders — auch die privatio gratiae [2]). Dies gilt

1) Ibid. lib. II. dist. 34. quaest. 1. a. 3: Sicut enim in naturalibus non possunt esse duae formae substantiales ultimae, actu perficientes eamdem partem materiae, ita non possunt esse duo ultimi fines voluntatis; unde sicut agens naturale ex hoc, quod inducit unam formam, causat defectum alterius formae, ita etiam voluntas ex hoc, quod alicui tanquam ultimo fini inhaeret, quod debitus sibi finis non est, avertitur a fine ultimo sibi debito.

2) De malo quaest. 1. a. 4. ad 5: Magis denominatur aliquid ab eo, a quo dependet, quam ab eo, quod dependet ab ipso. Peccatum autem habet poenam concomitantem dupliciter. Uno quidem modo sicut a qua quodammodo dependet, sicut cum aliquis propter culpam praecedentem a gratia deseritur, ex hoc sequitur ipsum peccare. Unde ipsum pecca-

aber nicht allein von dem Verluste der bereits empfangenen (heiligmachenden), sondern auch von der Vorenthaltung der erst zu verleihenden (wirksamen) Gnade. Denn gleichwie jene durch jede Todsünde ausgeschlossen wird; so kann für Gott, um von der Verleihung dieser abzustehen, auch eine viel geringere sittliche Unvollkommenheit und eine an sich nur läßlich sündhafte Hinneigung des Geistes zu den vergänglichen Gütern — ein hinreichender Bestimmungsgrund sein.

Die in der Anmerkung mitgetheilten Textesworte: cum aliquis propter culpam praecedentem *a gratia deseritur*, beziehen sich offenbar auf den Verlust der bereits empfangenen Gnade. Damit vergleiche man den andern Ausdruck: privatio gratiae, quae *consequitur ex ipso peccato*. Diese Fassung paßt unzweifelhaft auch auf den Fall, daß Jemand der ihm zu verleihenden Gnade einen Riegel vorschiebt oder ihre Verleihung durch sein Verhalten verhindert. Auch von dieser privatio gratiae kann gesagt werden, sie folge aus der Sünde, beziehungsweise der Geistesstimmung, in welcher sich der Einzelne zur Zeit, da er die Gnade empfangen soll, befindet (consequitur ex peccato), während hier selbstverständlich von keiner desertio gratiae, wobei die Gnade als bereits empfangen vorausgesetzt wird, die Rede sein kann. Wo also der hl. Thomas jenen weitern Ausdruck einer aus der Sünde folgenden privatio gratiae gebraucht, begreift er darunter auch den Fall der Verhinderung des Gnadenempfangs durch die eigene Schuld des Sünders.

Durch die Auffassung der Vorenthaltung der Gnade (subtractio gratiae) als einer Strafe bekennt sich der hl. Thomas zu dem Satze, daß sie in dem eigenen Verhalten des Betreffenden ihren Grund habe, daß er selber daran Schuld sei. Denn jede Strafe setzt eine Schuld als ihre Ursache voraus [1]). Der

tum dicitur poena ratione desertionis gratiae, a qua quodammodo dependet; et sic primum peccatum non potest dici poena, sed peccata sequentia. Alio vero modo peccatum habet poenam concomitantem, quae consequitur ex ipso, sicut est separatio a Deo, vel privatio gratiae vel inordinatio agentis, vel anxietas passionis seu laboris, et a poena sic concomitante non ita proprie peccatum dicitur poena, quamvis etiam et sic possit dici poena causaliter.

1) Sent. lib. II. dist. 37. quaest. 3. a. 2. sed contra: Causa praecedit causatum. Sed malum culpae est causa mali poenae. Ergo prius est malum culpae quam poenae.

tiefere Grund hievon liegt in dem Verhältniß zwischen Schuld und Strafe, wonach diese ein Leiden der Wirkung jener ist (illud idem bonum, quod *active* culpa privat, est illud, cujus *passiva* privatio poena quaedam est). Geht also das Gute sowie das Schlimme, insoweit es als ein Wirken auftritt, dem an ein Leiden geknüpften (Guten oder Schlimmen) nothwendig voran; so setzt auch die Entziehung, beziehungsweise Vorenthaltung der Gnade (subtractio gratiae), welche sich als ein Leiden darstellt, immer ein unordentliches Thun (inordinatio actus) des dadurch Betroffenen voraus, d. h. der durch sie herbeigeführte Mangel ist durch die eigene Thätigkeit des darunter Leidenden hervorgerufen [1]).

Man sage also nicht, der Grund, daß Einzelne sündigen, sei der, weil ihnen die wirksame Gnade fehlt; vielmehr sind sie selber Schuld daran, daß sie ihnen fehlt. Gott nämlich theilt sich den Einzelnen nach Maßgabe ihrer Empfänglichkeit mit. Hat daher Jemand an den göttlichen Gaben keinen Theil; so liegt die Ursache davon nicht in Gott, sondern in seinem eigenen Verhalten, darin, daß er sich von dem Lichte, das ihn erleuchten will, freiwillig abwendet und dem Gnadeneinfluß ein Hinderniß entgegensetzt [2]). Gott ist Keinem ferne, allein ungeachtet seiner

---

1) Ibid. solut: Ratio boni a fine sumitur . . . finis autem est perfectio agentis in quantum est agens, eo quod finis movet agentem ad operandum; unde finis et etiam obliquatio a fine per prius comparatur ad agens, quam ad patiens: et ideo illud malum, quod rationem mali habet, secundum quod ab operante est, propinquius se habet ad finem, quam illud malum, quod per actum operantis in aliquo patiente inducitur; unde prior est recessus a fine in culpa, quae rationem mali habet, secundum quod ab operante est, quam in poena, quae rationem mali habet, secundum quod in patiente efficitur defectus quidam per aliquam actionem vel ejusdem vel alterius: ejusdem ut poenae, quae consequuntur statim ex actu peccati, sicut per actum culpae sequitur subtractio gratiae in peccante; et per prius est inordinatio actus (qui est a peccante, in quantum est agens, rationem mali habens), quam ipsa subtractio gratiae, quae est malum poenae.

2) De malo quaest. 3. a. 1. ad 8: Deus, quantum est in se, omnibus se communicat pro captu eorum; unde quod res aliqua a participatione bonitatis ipsius deficiat, est ex hoc, quod in ipsa invenitur aliquod impedimentum participationis divinae. Sic ergo *quod gratia alicui non apponatur, non est causa ex Deo, sed ex hoc, quod ipse, cui gratia*

Gegenwart kann sich der Mensch von Ihm zurückziehen und seiner Einwirkung sich verschließen, ähnlich wie derjenige, welcher freiwillig die Augen schließt, auch von dem gegenwärtigen Lichte nicht erleuchtet wird [1]).

Jedoch daß er dieses thut, daß er der Gnade ein Hinderniß entgegensetzt; — ist nicht dieses wenigstens eine Wirkung der ihm fehlenden praemotio? Mit nichten. Während uns der Beistand, dessen wir bedürfen, allein von Gott zukommt; so ist es dagegen unser Werk und nur das unserige, wenn wir zu Grunde gehen, oder um mit dem Propheten zu sprechen: Perditio *tua* Jsrael; tantummodo in me auxilium tuum (Osee 13, 9). Was immer an der Thätigkeit der creatürlichen Ursachen Mangelhaftes ist — also auch die dem Gnadeneinfluß ein Hinderniß entgegensetzende sittliche Unvollkommenheit unserer Geistesrichtung — ist keine Wirkung Gottes, von welchem allein das Vollkommene an unserer Thätigkeit mitgewirkt wird, während die ihr anklebende Unvollkommenheit ausschließlich ihrer nächsten Ursache — sohin in unserem Fall dem creatürlichen Willen — zur Last fällt [2]). Dieser ist seinem Sein nach ein Geschöpf Gottes. Verdankt er aber auch gerade dieses, daß er von der rechten Bahn abzuweichen fähig ist, der göttlichen Schöpferthat? Er ist es vielmehr zufolge seines Ursprungs aus dem Nichts. Das ist aber seine eigenste, ihm als einem creatürlichen aus sich selber zukommende Eigenart. Denn Gott hat ihn allerdings aus dem Nichts zum Dasein gezogen, nicht aber eigens erst bewirkt, daß dieses ein solches, d. h. ein aus dem Nichts stammendes und sohin der Möglichkeit des

---

apponitur, *impedimentum gratiae praestat*, inquantum avertitur a non avertente se lumine.

1) Sent. lib. I. dist. 40. q. 4. a. 2. ad 4: Deus, quantum est in se, nulli est absens; sed homo a Deo praesente se absentat, sicut a praesente lumine qui claudit oculos.

2) Contr. gent. lib. III. cap. 162: Peccatum omne ex aliquo defectu provenit proximi agentis, non autem ex influentia primi agentis; sicut peccatum claudicationis provenit ex dispositione tibiae, non autem ex virtute motiva, cum tamen ex ea sit quidquid de perfectione motus in claudicatione apparet. Proximum autem agens peccati humani est voluntas. Est igitur defectus peccati ex voluntate hominis, non autem ex Deo, qui est primus agens; a quo tamen est quidquid ad perfectionem actionis pertinet in actu peccati.

Rückfalls in dasselbe unterworfen sei, was es vielmehr **aus sich selber** ist [1]).

Wenn die Gnaden**mittheilung** — so faßt der hl. Thomas das gegenwärtige Problem — aus dem göttlichen Willen entspringt; ist dann dieser nicht auch die Ursache des Gnaden**mangels**? Fehlt mir also nicht die Gnade **deßhalb**, weil sie Gott mir vorenthalten **will**? Keineswegs. Denn ist die Gnadenmittheilung nicht nur eine göttliche Wirkung, sondern setzt sie auch auf Seite des Menschen die erforderliche **Empfänglichkeit** voraus; so kommt sie überall da, wo diese fehlt, **nicht** zu Stande, ohne daß Gott selber die Ursache hievon wäre: denn eine mehrfach bedingte Wirkung wird so oft, als die eine oder andere ihrer Voraussetzungen wegfällt, sohin die Gnadenmittheilung auch durch den bloßen Ausfall der Empfänglichkeit dafür, — vereitelt [2]). Der Gnadenempfang und das Gegentheil davon oder die Ermangelung der Gnade haben demnach verschiedene Ursachen; jener hat seinen Grund in Gott, diese aber in uns selber, oder wie sich der englische Lehrer ausdrückt: Defectus gratiae prima causa est ex nobis, sed collationis gratiae prima causa est a Deo [3]).

Der erstere Gedanke darf nicht so betont werden, daß der letztere dabei zu kurz kommt. Man darf die Wahrheit, daß der creatürliche Wille durch seine sittliche Unvollkommenheit die Ursache des **Nicht**empfanges der Gnade ist, nicht dahin verstehen, als könne er durch sein sittliches Wohlverhalten aus eigener Kraft auch die ihres **Empfanges** werden. Seine letzte Ur-

1) Sent. lib. II. dist. 37. q. 2 a. 1. ad 2: Quamvis voluntas sit creata a Deo in quantum est quoddam ens, non tamen quantum ad hoc, quod defectus ex ipsa incidere potest; est enim possibilis ad defectum ex hoc, quod ex nihilo est. Quamvis autem Deus sit causa voluntatis, faciens eam ex nihilo; hoc tamen quod est ex nihilo esse, non habet ab alio, sed a se; unde secundum hoc non habet causam aliam, et ideo defectus, qui sequitur ex ea secundum quod ex nihilo est, non oportet quod in ulteriorem causam reducatur.

2) Ibid. lib. I. dist. 40. q. 4. a. 2. ad 3: Effectus non consequitur nisi concurrentibus omnibus causis, sed ex defectu unius consequitur negatio effectus. Dico ergo, quod causa gratiae sicut agens est ipse Deus, et sicut recipiens est ipsa anima per modum subjecti et materiae . . . Nec oportet quod omnis defectus incidat ex parte agentis: sed potest incidere ex parte recipientis.

3) 1. 2. q. 112. a. 3. ad 2.

sache ist vielmehr Gott. Obschon er allen Menschen seine Hand darreicht, und sohin diejenigen, welche sie nicht ergreifen, selber daran Schuld sind; so zieht er doch Einige dergestalt zu sich heran, daß sie die dargebotene Hand nicht nur, wenn sie wollen, ergreifen können — auf welche Weise alle Menschen (Joh. 6, 44) vom Vater gezogen werden — sondern es auch wollen. Warum aber zieht er gerade diesen so und nicht auch jenen? Non est ratio aliqua, antwortet der hl. Thomas, nisi beneplacitum voluntatis divinae. Den Einen zieht Gott, damit an ihm seine Barmherzigkeit kund werde, den Andern nicht, um seine Gerechtigkeit zu offenbaren; beides aber thut er nach freiestem Gutdünken [1]).

Ist jedoch dieses Verhalten Gottes, wornach nur an Einige jener wirksame Ruf ergeht, nicht in allen Uebrigen wenigstens die indirecte Ursache der Sünde? So gewiß nicht, als er auch hierbei nach seiner Weisheit und Gerechtigkeit handelt [2]).

g) Die thomistische praemotio und das Tridentinum.

Ist die praemotio physica, wie wir bewiesen haben, thomistische Lehre; dann ist ihr Verhältniß zur tridentinischen nicht mehr zweifelhaft, wenn wirklich, wie Kleutgen urtheilt (Theolog. d. Vorz. ltzt. B. S. 116), Baronius „ohne Uebertreibung" sagt, „es sei kaum zu beschreiben, welchen Beifall die makellose Lehre des Aquinaten auf dem ökumenischen Concil zu Trient gefunden habe." Da indessen Kuhn (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 498) die thomistische Lehre gerade deßhalb, weil „das kirchliche Dogma die freie

---

1) Commentar. in evang. S. Joann. cap. 6. lect. 5: Deus ad complementum universi quosdam quidem trahit, ut in eis appareat sua misericordia, quosdam vero non trahit, ut ostendatur in eis sua justitia. Sed hos trahit, illos non trahit secundum suum beneplacitum voluntatis.

2) 1 2. q. 79. a. 1: Neque indirecte (Deus potest esse causa peccati). Contingit enim quod Deus aliquibus non praebet auxilium ad evitandum peccata, quod si praeberet, non peccarent. Sed hoc totum facit secundum ordinem suae sapientiae et justitiae, cum ipse sit sapientia et justitia; unde non imputatur ei quod alius peccet sicut causae peccati; sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quod non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens et debens gubernare. Et sic patet quod Deus *nullo modo est causa peccati.*

Selbstbestimmung des menschlichen Willens auch unter dem Einfluß der göttlichen Gnade anerkannt wissen will," für unhaltbar und sohin für unvereinbar mit diesem tridentinischen Dogma erklärt; so müssen wir ungeachtet des „kaum zu beschreibenden Beifalls," womit das Concil die thomistische Lehre aufgenommen hat, sie wenigstens in dem fraglichen Punkte mit seinen Beschlüssen etwas genauer vergleichen.

Der tridentinische Kanon, welcher nach Kuhn die „makellose" Lehre des Engels der Schule treffen soll, ist der folgende: Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere; A. S. (sess. VI. can. 4.) Während Kuhn in diesen Worten eine Verwerfung der thomistischen praemotio erblickt, wird es uns ein Leichtes sein, nachstehend den Beweis zu führen, daß darin gerade umgekehrt eine Bestätigung jener Lehre vorliege. Dabei ist es aber keineswegs unsere Absicht — und wir glauben uns gegen eine derartige Unterstellung ausdrücklich verwahren zu müssen — die thomistische Ansicht für ein Dogma auszugeben und die davon abweichende eines Widerspruchs mit dem Tridentinum zu zeihen. Eine solche Ausschreitung sei fern von uns! Wir zollen der molinistischen Anschauung nicht bloß die einer jeden innerhalb der Kirche zu Ansehen gelangten Lehre gebührende Hochachtung; — sondern sie ist uns auch wegen der hervorragenden Verdienste ihrer Vertreter um Kirche und Wissenschaft ganz besonders verehrungswürdig. Wenn wir also dafürhalten, es werde der Molinismus, wenigstens in seinen classischen Vertretern, dem Dogma gerecht, und wenn wir deßhalb Kuhn gegenüber ihn vertheidigt haben (Natur und Uebernatur S. 83. 200. 347); — so wollen wir jetzt allein behaupten, daß es der Thomismus auch werde, und zwar wird er es in einem Grade, daß man wirklich „ohne Uebertreibung" sagen kann, der angezogene tridentinische Kanon sei in seinem Geiste abgefaßt und trage nicht bloß dem Gedanken, sondern auch dem Worte nach — das thomistische Gepräge.

Er enthält eine dreifache Bestimmung: erstens, daß der freie Wille des Menschen, wenn ihn Gott dazu bewegt und anregt,

dem göttlichen Rufe selbstthätig folge (liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum cooperatur assentiendo Deo excitanti atque vocanti); er kann ihm aber zweitens auch nicht folgen (potest dissentire), und drittens ist dieses (durch den Einfluß der göttlichen Bewegung nicht aufgehobene) Vermögen des Widerstandes insofern ein bedingtes, als er nur dann, wenn es der Mensch will (si velit), zur Wirklichkeit wird. Steht einer dieser Sätze mit der thomistischen Lehre in Widerspruch?

Prägnanter, als es der erste thut, kann der Grundgedanke der thomistischen Gnadenlehre nicht ausgesprochen werden. Spricht sie von einer gratia per se et ab intrinseco efficax; so will sie damit sagen, es vermöge der menschliche Geist zu derjenigen Thätigkeit, welche er mit Hülfe der Gnade vollbringt, nur insoweit überzugehen, als ihn diese dazu bewegt und anregt. Sie ist sohin aus sich wirksam und wird es nicht erst durch die Mitwirkung des menschlichen Willens, welche vielmehr unter ihrem Einfluß und zwar so, daß er der Thätigkeit des Willens vorangeht und sie hervorruft (*prae*motio), erfolgt. Kurz, der Geist wirkt auf die Heilsacte nur als potentia elevata ein (Vrglch. Natur und Uebernatur S. 207 ff), d. h. nur dann, wenn ihn die Gnade dazu bewegt und anregt (liberum arbitrium *a Deo motum et excitatum*). Indessen unter ihrem Einfluß erfolgt seine Mitwirkung — unfehlbar (liberum arbitrium a Deo motum et excitatum *cooperatur assentiendo*), und da sohin der göttlichen praemotio jedesmal eine Selbstbethätigung des freien Willens folgt, so verhält er sich unter ihrem Einfluß weder als etwas Lebloses und Unthätiges, noch rein passiv (neque veluti inanime quoddam nihil omnino agit, neque mere passive se habet). Ich sage: nicht rein passiv (*mere* passive); denn beziehungsweise ist das Verhältniß des menschlichen Willens der Gnade gegenüber so gewiß ein passives, als er, um mit ihr mitwirken zu können, zuerst ihre Einwirkung in sich erfahren muß; so gewiß aber, als diese auf eine Thätigkeit des freien Willens abzweckt und sie ihm unfehlbar entlockt, ist sein Verhalten unter ihrem Einfluß kein rein passives.

Soviel über den ersten Satz der tridentinischen Bestimmung. Wenn der zweite dem freien Willen auch unter dem Einfluß der gratia efficax das Vermögen des Widerstandes zuerkennt; so lehrt auch der Thomismus — man vergleiche unsere obige Aus-

führung — ganz Dasselbe, und nicht minder kommt von seinem Standpunkt aus der dritte Satz, daß jenes Vermögen durch das Wollen des Menschen bedingt sei (potest dissentire, si velit), zur Geltung. Der Wille kann der Gnade widerstehen; thut er es also nicht — und daß er es unter ihrem Einfluß nicht thue, ist so gewiß, als er dadurch nach tridentinischer Lehre zur Thätigkeit bewegt wird (liberum arbitrium a Deo motum *cooperatur*) —; so liegt der Grund hievon nicht in dem fehlenden Vermögen, sondern allein in dem fehlenden Willen des Widerstandes, welcher nicht zugleich mit dem entgegengesetzten, der Gnade zu folgen, vorhanden sein kann. Diesen aber setzt das Concil als vorhanden voraus, wenn es den freien Willen unter einem Einfluß begreift, welcher mit seiner eigenen Mitwirkung unfehlbar verbunden ist (liberum arbitrium *a Deo motum et excitatum* cooperatur). Darnach ist das dem Willen auch unter dem Einfluß der wirksamen Gnade verbleibende Vermögen des Widerstandes eine potentia in sensu diviso, d. h. obschon auch unter ihm vorhanden, kommt es unter ihm doch niemals zur Bethätigung, und zwar deßhalb nicht, weil die Berührung durch die gratia efficax eine andere Selbstbethätigung des Willens, welche jene ausschließt, unfehlbar nach sich zieht.

Das Concil kennt also eine zuvorkommende Gnade, welche den freien Willen zu einer bestimmten Entscheidung anregt und unter deren Einfluß sie unfehlbar, allein ohne die Möglichkeit einer entgegengesetzten auszuschließen, und sohin mit Freiheit erfolgt. Das ist aber die thomistische gratia efficax.

Daß sich die tridentinische Bestimmung von dem durch die göttliche Bewegung nicht aufgehobenen Vermögen des Widerstandes (liberum arbitrium a Deo motum et excitatum potest dissentire) auf sie beziehe, geht außerdem aus ihrem Zweck hervor. Das Concil wollte der Lehre Calvin's entgegentreten. Ging aber dieser von der Voraussetzung aus, eine der eigenen Entscheidung des menschlichen Willens vorangehende physische Einwirkung auf ihn hebe seine Freiheit auf, und gab er diese deßhalb, weil er nur so jene behaupten zu können dafür hielt, preis; so ist ihm gegenüber die tridentische Bestimmung, daß die göttliche Bewegung die Freiheit des Willens nicht aufhebe, entweder gänzlich unwirksam, oder das Concil hat dabei einen physischen und der eigenen Entscheidung des menschlichen Willens

vorangehenden Einfluß im Sinne; denn nur diesen hielt Calvin mit der Willensfreiheit für unverträglich. Hätte daher das Concil bei seiner gegen ihn gerichteten Bestimmung entweder einen bloß moralischen oder einen zwar physischen, aber in seiner Wirksamkeit von der eigenen Entscheidung des Willens abhängigen Einfluß Gottes vor Augen gehabt; so hätte es gegen Calvin, welcher von etwas ganz Anderem sprach, mit jener Bestimmung nichts ausgerichtet.

Oder wie? Wollte es nicht vielleicht gerade dies sagen, daß die Gnade auf die Entscheidung des menschlichen Willens nicht nur unbeschadet seiner Freiheit, sondern überhaupt nicht physisch einwirke? War dieses sein Gedanke; so mußte es ihn aussprechen, da Calvin nur unter dieser Voraussetzung die Freiheit läugnete. Die ihm entgegengesetzte Bestimmung, daß sie auch unter dem Einfluß der göttlichen Bewegung verbleibe, verfehlt daher entweder ihren Mann, oder das Concil will sie auch unter dem Einfluß, welcher sie nach Calvin zerstört, — aufrecht erhalten. Sonst mußte es wie gesagt vor Allem seine Voraussetzung, daß die Gnade auf die menschliche Willensentscheidung physisch einwirke, verwerfen, und wäre dieses, wenn das Concil die Lehre Calvin's auch in diesem Punkte zu treffen die Absicht gehabt hätte, nicht nur der kürzeste, sondern der einzige Weg zu seinem Ziele gewesen. Hat es ihn also nicht eingeschlagen, — so lag ihm jene Absicht ferne, und nicht darin, daß sie eine physische Einwirkung auf die menschliche Willensentscheidung annimmt, tritt es der Lehre Calvin's entgegen, sondern allein bezüglich der Annahme, daß unter diesem Einfluß (welchen auch das Concil voraussetzt) die Freiheit des Willens verloren gehe.

Die Folgerichtigkeit dieser Beweisführung muß auch von den Gegnern der thomistischen Gnadenlehre anerkannt werden. Nach dem Urtheil des Suarez ist der Stand der Controverse mit Calvin ein solcher, daß das Concil, wenn es in dem fraglichen Canon nicht von der praemotio physica spräche, knabenhaft gehandelt hätte[1]). Wäh-

---

1) De vera intelligentia auxilii efficacis cap. 32. op. Venet. 1741. tom. IX. pag. 124: Si concilium omittit illam motionem, cum tamen necessaria sit, immerito damnat Calvinum et *sophistice ac pueriliter agit contra illum.* Nam ille non ignorabat divinas illuminationes et inspirationes non inferre necessitatem voluntati, cum frequenter illis resistat,

rend aber wir daraus schließen: also redet es davon; — schließt Suarez: also kennt es sie nicht, da es nicht ausdrücklich davon redet. Ein ganz unwirksamer Schluß; denn eine ausdrückliche Erwähnung war nur dann nothwendig, wenn das Concil, was kein Verständiger behaupten wird, diese Lehre definiren wollte. Wollte es also dieses nicht; so durfte es sie nur voraussetzen. Und hat es dieses nicht gethan? Das möge uns Suarez selber sagen. Loquitur autem evidenter — so lautet sein Urtheil — de motione *prae*veniente, quae a Deo sine cooperatione liberi arbitrii in homine fit; unde idem est ac si dixisset: liberum arbitrium a Deo *prae*motum et excitatum. Die ganze Frage dreht sich also darum: denkt sich das Concil diese *prae*motio, deren Möglichkeit und Wirklichkeit es voraussetzt, als eine bloß moralische Einwirkung oder — auch insoweit sie der eigenen Entscheidung des Willens zuvorkommt — zugleich als eine physische?

Daß letzteres sein Gedanke sei, geht, abgesehen von dem Stand der Controverse mit Calvin, schon daraus hervor, daß es die als praeveniens gedachte Gnade nicht allein als gratia excitans, sondern zugleich als adjuvans, d. h. in diesem Zusammenhang als eine physische Einwirkung — bezeichnet. Denn die gratia adjuvans unterscheidet sich dem hergebrachten Sprachgebrauch zufolge eben dadurch von der gratia excitans, daß sie auch physisch und nicht wie diese bloß moralisch auf den Willen einwirkt. Geht also der Gnadeneinfluß nach tridentinischer Lehre auch als gratia adjuvans, im Unterschied von der gratia excitans, der menschlichen Freiheitsentscheidung voran, und wirkt die Gnade auch unter diesem Gesichtspunkte ursächlich auf sie ein; so ist dies offenbar ganz dasselbe, was die Thomisten im Sinne haben, wenn sie die göttliche Gnadeneinwirkung als praemotio physica begreifen. Ihre Gegner glaubten daher nur dann, wenn die Gnade allein als gratia excitans und nicht zugleich als

---

sed addit praeter illas motionem quandam necessariam, ut voluntas consentiat, dixitque voluntatem non posse illi resistere et inde conclusit, tollere libertatem. Si ergo concilium subticendo et permittendo praemotionem illam physicam solum loquitur de aliis excitantibus gratiis, immerito invehitur contra Calvinum, et male colligit usum libertatis ex potestate resistendi excitanti gratiae.

gratia adjuvans oder cooperans (d. h. nicht physisch, sondern bloß moralisch) auf die creatürliche Freiheitsbethätigung einwirkt, — der thomistischen Anschauung entrathen zu können. So sehr war es für sie eine ausgemachte Sache, daß eine als gratia praeveniens gefaßte gratia adjuvans folgerichtig als ein physischer Einfluß auf die creatürliche Freiheitsentscheidung, kurz als praemotio physica im Sinne der Thomisten gefaßt werden müßte. Diesen Gedankenzusammenhang erklärt Lemos, welcher eingehender, als irgend ein anderer Theologe, die gegenwärtige Frage behandelt hat, folgendermaßen: In summa omnes hujus doctrinae defensores (die Molinisten) hoc jaciunt fundamentum, quia vident, quod si adjuvantem gratiam etiam praevenientem constituant ac excitantem, *penitus illorum doctrina ruit*, et efficacia auxilii praevenientis gratiae prout venit a Deo (die thomistische gratia per se et ab intrinseco efficax) manifeste firmatur, adeo enim hoc est manifestum, ut aliquando qui hanc defendebant doctrinam (bekanntlich war Lemos in der congregatio de auxiliis der Wortführer der Thomisten), sponte consenserint, quod si adjuvans gratia, qua ratione distinguitur ab excitante, convinceretur esse praeveniens, etiam convinci et nullo modo posse negari efficaciam praevenientis gratiae ut venit a Deo independenter a nostra cooperatione arbitrii, et auxilium physice praedeterminans [1]).

Daß aber die Gnade nach tridentinischer Anschauung auch unter dem Gesichtspunkte der gratia adjuvans der freien Willensentscheidung vorangehe und auf sie einwirke, erhellt zunächst aus der folgenden Bestimmung: Declarat (sancta synodus), ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum *praeveniente* gratia sumendum esse: hoc est, ab ejus *vocatione*, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem *atque adjuvantem* gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, *disponantur* (sess. VI. cap. 5). Die Rechtfertigung — das ist der Fundamentalsatz der tridentinischen Gnadenlehre — wird durch eine gratia *praeveniens* eingeleitet, d. h. mittelst eines göttlichen Rufes, welcher bewirkt, daß der von Gott abgewandte Geist durch

1) Panoplia gratiae lib. IV. pars I. tractat. 7. cap. 17.

die gratia excitans und adjuvans dazu bestimmt oder veranlaßt werde (disponantur), der ihm mitgetheilten Gnade mit Freiheit beizustimmen und mit ihr zu wirken. Gehört also zu dem göttlichen Rufe, welcher die gratia praeveniens ausmacht, auch eine gratia adjuvans; so fällt auch diese — unter die gratia praeveniens. Könnte dies auch anders sein, wenn die gratia adjuvans die von Gott abgewandten Geister dazu bestimmen soll (ut per adjuvantem gratiam disponantur), sich durch ihre freiheitliche Mitwirkung mit der Gnade (eidem gratiae libere assentiendo et cooperando) zu Ihm zu bekehren? Wird also der menschliche Wille durch die gratia adjuvans selber zur Mitwirkung mit ihr — bestimmt; so kann ihre Wirksamkeit nicht zugleich von dieser Mitwirkung, welche sie vielmehr als wirksam voraussetzt, — abhängen. Eine Gnade aber, welche ihre Wirkung unabhängig von einer freiheitlichen Selbstbestimmung des creatürlichen Willens hervorbringt, kann nur als physisch wirkende begriffen werden. Wird also der Wille nach tridentinischer Lehre zu der seine Bekehrung vollziehenden Freiheitsentscheidung durch eine gratia adjuvans disponirt, d. h. dazu bestimmt; so kennt das Concil einen physischen Gnadeneinfluß, welcher der freiheitlichen Selbstbestimmung des creatürlichen Willens nicht bloß vorangeht, sondern auch ursächlich auf sie einwirkt. Nichts anderes aber will die thomistische Theologie, wenn sie die wirksame Gnade als praemotio physica begreift.

Wäre die Gnade nicht zugleich als gratia adjuvans eine zuvorkommende, d. h. ginge sie der die Bekehrung des Willens zu Gott vollführenden Freiheitsentscheidung nur als Anregung dazu (gratia excitans) oder durch einen moralischen Einfluß darauf, nicht aber als ihre physische Ursache voran; — so ließe sich mit der tridentinischen Bestimmung, daß die Rechtfertigung von der zuvorkommenden Gnade ihren Anfang nehme (ipsius justificationis exordium a *praeveniente* gratia sumendum esse) kaum mehr voller Ernst machen. Denn die Rechtfertigung nimmt nur dann von der Gnade ihren Anfang, wenn der erste entscheidende Schritt dazu durch sie bewirkt wird. Das ist aber der Entschluß des freien Willens, dem Gnadenruf Folge zu leisten. Geht also die Gnade — hierauf kommt es an — der freien Willensentscheidung nur als Einladung dazu (gratia excitans), oder auch als die bewirkende Ursache ihrer Annahme — voraus? Ist sie auch

in diesem Betrachte und nicht ausschließlich in jenem eine gratia praeveniens? Wenn ja; dann ist ihr Einfluß auf die menschliche Freiheitsentscheidung kein bloß moralischer: denn dieser erhebt sich nicht über die bloße Einladung zum Wollen. Eine dieses unmittelbar, d. h. nicht bloß mittelst einer Einladung dazu, bewirkende Ursache ist nothwendig eine physische.

Sonach kann eine Anschauung, welche die der freiheitlichen Selbstbestimmung des Willens vorangehende und auf sie influirende Gnadenwirkung als keine physische begreift, ihr folgerichtig bloß die Bedeutung einer an den Willen ergehenden Einladung zuerkennen. Kommt aber die Gnade nur insofern, d. h. allein als gratia excitans, der creatürlichen Selbstbestimmung zuvor; — ist es dann die zuvorkommende Gnade, wovon die Rechtfertigung ihren Anfang nimmt? Dies kann nur dann behauptet werden, wenn es erlaubt ist, die bloße Einladung zur Rechtfertigung als eine Verwirklichung des Rechtfertigungsanfangs zu betrachten. Dies aber ist so gewiß unstatthaft, als die Einladung zur Rechtfertigung (gratia excitans) auch an Solche ergeht, in welchen es niemals zu ihrer Verwirklichung, folglich auch zu keinem Rechtfertigungsanfang kommt. Wird sonach die Gnade nur unter dem Gesichtspunkt einer gratia excitans als praeveniens begriffen; so fällt es schwer, der tridentinischen Bestimmung gemäß den Rechtfertigungsanfang als eine Wirkung der zuvorkommenden Gnade (gratia praeveniens) zu begreifen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil sich die bloße gratia excitans — wie schon das Wort andeutet — als keine die Rechtfertigung, nicht einmal ihrem Anfang nach, bewirkende begreifen läßt. Das kann bloß eine gratia adjuvans. Die Gnade kommt daher der creatürlichen Freiheitsbethätigung — so gewiß als der Rechtfertigungsanfang durch eine zuvorkommende Gnade bewirkt wird — auch unter dem Gesichtspunkt einer gratia adjuvans, d. h. auch als physische Einwirkung — zuvor, und ist auch in diesem Betrachte ihre Ursache: kurz, der creatürliche Wille wird auch zu seinen Freiheitshandlungen durch einen göttlichen Einfluß — physisch bewegt.

Dies gibt das Concil auch dadurch nicht undeutlich zu verstehen, daß es der gratia praeveniens — und sie eben influirt

auf die menschliche Freiheitsbethätigung — ständig zwei verschiedene Wirkungen zuschreibt, nämlich die ihr durch den freien Willen geschenkte Zustimmung und seine Mitwirkung mit ihr (ut eidem gratiae libere *assentiendo* et *cooperando* disponantur); wovon sich offenbar die eine (das assentiri) auf den moralischen Einfluß der Gnade als gratia excitans, die andere aber (das cooperari) auf ihren physischen als gratia adjuvans bezieht. So gewiß demnach die Gnade auch in diesem Betrachte oder insoweit sie die freie Mitwirkung des Willens hervorruft, eine gratia praeveniens und folglich in ihrer Wirksamkeit von seiner eigenen Entscheidung, welcher sie ja zuvorkommt, unabhängig ist; — so gewiß ist sie dieses auch ihrer physischen Causalität nach, oder die ihr in einem gewissen Betrachte von allen Theologenschulen zuerkannte physische Einwirkung ist als Vorausbewegung des freien Willens im thomistischen Sinne zu begreifen.

Es ist derselbe Gedanke, wenn das Tridentinum den Einfluß der gratia praeveniens folgendermaßen genauer beschreibt: ita, ut tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. Die göttliche Berührung des menschlichen Geistes durch die gratia praeveniens ist nicht allein von seiner freien Selbstthätigkeit begleitet (neque homo ipse nihil omnino agit); sondern sie ermöglicht auch diese selber (neque tamen sine gratia movere se ad justitiam *libera sua voluntate* potest). Kann also der creatürliche Wille nicht ohne die Gnade zu seiner Freiheitsbethätigung übergehen; so ist folgerichtig ihre Wirksamkeit — von dieser unabhängig (die thomistische gratia per se et ab intrinseco efficax).

Man beachte auch hier die bewunderungswürdige Genauigkeit des tridentinischen Ausdruckes. Die Erleuchtung des heil. Geistes (illuminatio Spiritus sancti), die der Mensch selbstthätig in sich aufnimmt und welche er auch von sich weisen kann, bedeutet offenbar denselben Gnadeneinfluß, als dessen eigenthümliche Wirkung die der Gnade geschenkte Zustimmung (das assentiri) bezeichnet wird. Es handelt sich also hier um eine gratia excitans, welche als solche auf die Freiheitsentscheidung, wozu

sie den Willen antreibt, bloß moralisch einwirkt. Der Wille kann ihr auch keine Folge leisten (quippe qui illam et abjicere potest), und er kann es auch dann, wenn er ihr folgt (inspirationem illam recipiens); daß er ihr aber folge, hiezu bedarf es eines weitern Gnadenbeistandes, welchen das Concil ganz unverkennbar als eine gratia adjuvans bezeichnet; denn es erklärt ihn gerade zu der ihrem Einfluß eigenen Wirkung, d. h. um die freithätige Mitwirkung des Einzelnen mit der Gnade zu ermöglichen (ut movere se ad justitiam *libera sua voluntate* possit), für nothwendig. Bringt es also der creatürliche Wille allein mit Hülfe der Gnade (neque tamen sine gratia) zu einer freiheitlichen Bewegung nach der Gerechtigkeit hin, d. h. zum Entschlusse der Einladung durch die gratia excitans Folge zu leisten; so kommt sie auch als gratia adjuvans — denn dieses eben ist die Gnade insofern, als sie den creatürlichen Willen bei seiner freiheitlichen Thätigkeit unterstützt — und folglich auch — dem Begriff einer gratia adjuvans entsprechend — mit einem physischen Einfluß seiner Freiheitsentscheidung, welche ja dadurch erst ermöglicht wird, — zuvor.

Dieses sagt der Schlußsatz des angezogenen Kapitels noch deutlicher. Denn auf die Bemerkung hin, daß uns das Schriftwort: convertimini ad me et ego convertar ad vos, an unsere Freiheit erinnere, fährt das Tridentinum fort, dagegen enthalte das andere Schriftwort: converte nos Domine ad te, et convertemur, — ein Bekenntniß der uns zuvorkommenden Gnade (Dei nos gratia praeveniri confitemur). Ist aber zu unserer freiheitlichen Bekehrung nach der übereinstimmenden Ansicht aller Theologen eine gratia adjuvans, d. h. ein physischer Gnadeneinfluß erforderlich; so wird dieser von der tridentinischen Bestimmung als ein der menschlichen Freiheitsbethätigung zuvorkommender oder als eine gratia praeveniens — wenigstens nicht undeutlich vorausgesetzt. Denn so gewiß die Gnade, welche hier das Concil als eine zuvorkommende bezeichnet, weil dem Zusammenhang zufolge eine gratia adjuvans gemeint ist, einen physischen Einfluß auf den Willen ausübt; — ebenso gewiß ist die Willensthat, welcher sie zuvorkommt, als eine Freiheitsbethätigung zu begreifen, und wirkt die Gnade auch gerade insofern, als sie dieses ist, ursächlich auf sie ein, da dieselbe Bekehrung zu Gott, worin sich unsere Freiheit

kundgibt (convertimini ad me) eine Gnadenwirkung ist (converte nos Domine ad te, et *convertemur*).

Dieselbe Lehre, daß die Gnade auch unter dem Gesichtspunkt einer gratia adjuvans, sohin als physisch wirkende Ursache, der eigenen Freiheitsentscheidung des creatürlichen Willens zuvorkomme und ihn dazu bewege, — hat das Concil so deutlich, als man nur immer wünschen kann, mit den folgenden Anfangsworten seines sechsten Kapitels ausgesprochen: Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia *et adjuti*, fidem ex auditu concipientes, *libere moventur* in Deum. Ihre im Glauben sich vollziehende Freiheitsbewegung zu Gott hin bedingt nicht bloß eine moralische Anregung durch die Gnade (*excitati* divina gratia), sondern auch eine übernatürliche physische Unterstützung ihres Willensvermögens (et adjuti), und unter dem Einfluß dieser physisch wirkenden Gnadenkraft, d. h. als potentia elevata bringt es die Thätigkeit, wozu es der moralische Einfluß der gratia excitans antreibt, — mit Freiheit hervor. Denselben Gedanken spricht der dritte Kanon folgendermaßen aus: Si quis dixerit, sine *praeveniente* Spiritus sancti inspiratione *atque ejus adjutorio* hominem credere, sperare, diligere aut poenitere *posse*, A. S.; wo ebenfalls die das Vermögen der übernatürlichen Thätigkeit verleihende und unzweifelhaft physisch wirkende gratia adjuvans mit deutlichen Worten als eine gratia praeveniens, d. h. als eine der menschlichen Freiheitsentscheidung zuvorkommende und ursächlich auf sie einwirkende Gnade — bezeichnet wird.

Das Tridentinum kennt ferner (cap. 16) eine von Christo, dem Haupte der Kirche, in ihre einzelnen Glieder ausströmende Kraftmittheilung, welche ihren guten Werken jeder Zeit vorangeht (Christus Jesus tanquam caput in membra et tanquam vitis in palmites in ipsos justificatos jugiter virtutem influit, quae virtus bona eorum opera *semper antecedit*). Hierbei an einen Einfluß Christi auf die Willensentscheidung der Gerechten, kurz an eine durch ihn vermittelte göttliche praemotio zu denken, sind wir um so mehr berechtigt, weil St. Thomas, in dessen Geiste das Concil erwiesenermaßen seine Beschlüsse abgefaßt hat und verstanden wissen wollte, die der tridentinischen Bestimmung zu Grunde liegende paulinische Aeußerung über den Einfluß Christi auf die einzelnen Glieder der Kirche (Eph. IV. 15. 16: Caput

Christus, ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem juncturam subministrationis, *secundum operationem in mensuram uniuscujusque membri*, augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate) ganz ausdrücklich dahin deutet, es sei Christus auch insofern das Einheitsband des Leibes der Kirche, als ihre einzelnen Glieder von ihm aus den Impuls zur Thätigkeit empfangen. Omnia, sagt er zu der Stelle, quae sunt a capite corporali, scilicet compactio, nervorum ligatio et *ad opus motio*, fluunt a capite nostro Christo in corpus ecclesiae. Diese von Christo ausgehende motio ad opus ist keine bloße Kraftverleihung (gratia sufficiens), sondern zugleich ein Antrieb zum wirklichen Handeln. A capite Christo, sagt der englische Lehrer, in membris, ut augmententur spiritualiter, influitur virtus *actualiter* operandi . . . ab ipso est *actualis* membrorum operatio sive ad opus motio secundum mensuram et competentiam cujuslibet membri . . . per actualem compositionem ab unoquoque membro egredientem secundum mensuram gratiae sibi datae et *actualem motionem ad operationem*, *quam Deus facit in nobis*. Hier aber handelt es sich so gewiß um eine physische Einwirkung, als dadurch dem Geiste eine höhere Kraft verliehen wird (virtutem influit). Geht also dieser Einfluß seiner eigenen Thätigkeit voran (quae virtus bona eorum opera semper antecedit); so wird damit der Gnade offenbar auch unter dem Gesichtspunkt der gratia praeveniens — eine physische Causalität zugeschrieben.

In nächster Beziehung zu unserer Frage steht schließlich das folgende tridentinische Wort, daß die verdienstvolle Handlung unmittelbar und im eigentlichen Sinn (proprie et per se) durch Gott gewirkt werde und folglich sein eigenes Werk sei (proprium ejus opus). Das Concil verwirft nämlich in seinem sechsten Kanon die nachstehende Lehre: mala opera ita ut bona Deum operari non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judae, quam vocatio Pauli. Läßt sich aber die verdienstliche Handlung als Gottes eigenes Werk und als im strengen und eigentlichen Sinn durch Ihn gewirkt — auch dann noch begreifen, wenn sich seine Gnadeneinwirkung als eine bloß moralische auf die Einladung dazu beschränkt? Es hätte offenbar etwas Gezwungenes, wenn ich die von einem Dritten auf meinen Rath vollbrachte

Handlung für meine eigene ausgäbe. Abgesehen von dem moralischen Einfluß der Gnade aber kann Gott als die Ursache der verdienstlichen Handlung, wenn er sie nicht physisch mitbewirkt, nur insofern betrachtet werden, als er gewisse Umstände, unter welchen er voraussieht, daß sie erfolgen werde, eintreten läßt. Allein auch hiedurch wird er nicht in dem Sinn ihre Ursache, daß man sagen könnte, sie sei sein eigenes Werk und unmittelbar und im eigentlichen Sinn von Ihm gewirkt. Sie wäre es vielmehr nur insofern, als er sie geschehen — ließe. Dann würde aber der Unterschied zwischen dem göttlichen Verhalten der Sünde gegenüber und seiner Mitwirkung mit unsern verdienstlichen Handlungen mit Unrecht dahin angegeben, daß er sich jener gegenüber bloß zulassend (permissive solum) verhalte. Denn das wäre er auch, von seiner moralischen Einwirkung, welche offenbar nicht hinreicht, um unsere Handlungen als seine Werke zu begreifen, abgesehen, in Bezug auf unser verdienstliches Handeln wenigstens in dem Betrachte, in welchem er darauf nicht physisch einwirkt, d. h. insoweit es ein freiheitliches ist. Ist also unsere Bekehrung gerade auch insoweit (und wer möchte dies läugnen?) nicht bloß durch Gott zugelassen, sondern sein eigenstes Werk; — so steht sie, da eine bloß moralische Einwirkung nicht hiezu ausreicht, auch als Freiheitsthat unter einem physischen Einfluß der Gnade. —

Soviel zur Ehrenrettung des Thomismus. Die von Herrn Schmid dem Tübinger Dogmatiker nachgesprochene Beschuldigung, daß jene Lehre die menschliche Freiheit aufhebe, hat sich uns als eine durchaus grundlose erwiesen. Wie verhalten aber wir uns zu der thomistisch-molinistischen Controverse? Einige Bemerkungen hierüber sind wir um so mehr unseren Lesern schuldig, als die uns obliegende Darlegung des Verhältnisses der Kuhn'schen Gnadenlehre zu jenem alten Lehrgegensatze, was den zweiten Punkt unserer gegenwärtigen Untersuchung ausmacht (Vrglch. S. 87), naturgemäß erheischt, daß zuvor der Gesichtspunkt, unter welchem er beurtheilt sein will, aufgezeigt werde.

b) Unsere Stellung zu der Frage.

Wir stehen im Dienste keiner Parthei und sind an keine bestimmte Schulmeinung gebunden. Unser Bestreben geht

bloß dahin, den von den großen Schulen der Vorzeit überkommenen Gnadenbegriff seinem *Vollgehalte* nach fortzupflanzen. Ob auch in derselben *Form*? Das ist eine andere Frage. Da die *Fassung* eines Gedankens durch die besondern theologischen Bedürfnisse der Zeit, in welcher sie zuerst auftritt und ihre Ausbildung gefunden hat, bedingt ist; so kann die unter *gewissen* Zeitverhältnissen für geeignet gehaltene *Lehrfassung* bei veränderten Bedürfnissen als unpassend erscheinen. Dies dürfte zumal bei gegenwärtiger Frage der Fall sein. Der thomistische *Gedanke*, wie er uns in den Schriften des englischen Lehrers entgegentritt, ist ein unveräußerliches Erbgut der ächten Theologie und soll es bleiben. *Die geschichtliche Fassung aber, welche ihm die nachtridentinischen Dominicaner im Gegensatz zu den Jesuiten unter dem Einfluß der damaligen Verhältnisse gegeben haben, entspricht den heutigen Bedürfnissen nicht mehr.*

Der *molinistisch-thomistische* Gegensatz, welcher sich durch die ganze nachtridentinische Theologie hindurchzieht, erscheint uns heutzutage als ein *Anachronismus*. Die besondern theologischen Bedürfnisse von damals, wodurch sowohl die molinistische Fassung der Jesuiten als auch die ihr entgegengesetzte neuthomistische der Dominicaner eine gewisse *relative* Berechtigung erhielt, haben längst aufgehört. Die *calvinische* Prädestinationslehre sowie die *lutherische* Aufstellung von dem servum arbitrium, welchen die Jesuiten wirksamer entgegentreten zu können dafür hielten, wenn sie sich von der strengen Auffassung des thomistischen Gnadenbegriffes lossagten, haben die auf frühere Geschlechter ausgeübte Anziehungskraft seit geraumer Zeit verloren. Die Größe der Gefahr, welche von *dieser* Seite her der katholischen Wahrheit drohte, erhellt aus der merkwürdigen Erscheinung des *Jansenismus*, in welchem der Grundgedanke der altprotestantischen Gnadenlehre katholische Formen angenommen und sein Gift mittenhinein in die kirchlichen Kreise getragen hat. Findet aber dieser Gedanke, in *theoretischer* Hinsicht und abgesehen von seinen praktischen Consequenzen, in unseren Tagen selbst innerhalb der protestantischen Religionsgesellschaften nur ausnahmsweise einen *unbedingten* Anhänger; so ist sein Ableger innerhalb der katholischen Kirche,

ungeachtet des unverkennbaren Einflusses der jansenistischen Geistesrichtung auf die Literatur und die ganze geistige Entwickelung der zwei letzten Jahrhunderte, mittlerweile vom Boden der Geschichte — nur in Holland führen noch ein paar jansenistische Gemeinden ein kümmerliches Dasein fort — vollständig verschwunden. Von dieser Seite also hat die heutige Kirche nichts zu fürchten, wohl aber um so mehr von der entgegengesetzten. Die kirchenfeindlichen Anschauungen unserer Tage überspannen insgesammt den Begriff der menschlichen Freiheit und Selbstständigkeit; die Versuchung, ihn ungebührlich abzuschwächen, tritt kaum an sie heran. Der Erwägung also, von welcher aus die thomistische Gnadenlehre den alten Jesuiten als gefährlich erscheinen mochte, fehlt heute jeglicher Boden. Die Befürchtung, es könnten daraus unsere modernen Protestanten einen ihrem Irrthum günstigen Schluß ziehen, klänge mehr als sonderbar. Denn die Auffassung, wodurch sich der alte Protestantismus wenigstens äußerlich dem Thomismus näherte, ist von dem heutigen gänzlich über Bord geworfen.

Um sohin den Widerspruch der Jesuiten gegen die thomistische Theologie in seiner wissenschaftlichen Bedeutung für die Gegenwart richtig zu würdigen, muß man sich seinen Beweggrund vergegenwärtigen. Gott hatte den Jesuitenorden als ein Bollwerk des wahren Glaubens dem erstehenden Protestantismus entgegen geworfen. Dieses Gepräge ihres welthistorischen Berufes ist auch der Jesuitentheologie aufgedrückt. Und hat ihre Lehrform gerade hiedurch segensreich in der Kirche gewirkt und für ihre Zeit eine große Bedeutung erlangt; so kommt ihr diese heutzutage in dem Maße nicht mehr zu, als die Verhältnisse, welche sie ihr gegeben haben, andere geworden sind. Je mehr also in unseren Tagen die altreformatorische Gnadenlehre an Boden verliert und ihr diametral entgegengesetzte Irrthümer Einfluß auf die Geister gewinnen, desto weniger scheint die charakteristische Lehrfassung der Jesuiten den heutigen theologischen Bedürfnissen zu entsprechen.

Man wird mir diese freimüthige Bemerkung um so weniger verübeln, als ich auch den Thomisten gegenüber dieselbe Freiheit in Anspruch nehme. Ich muß ihnen zwar gegen Molina in

sachlicher Hinsicht unbedingt Recht geben; das hält mich aber nicht ab, die neuthomistische Lehrform für eine verfehlte zu erklären, und ich begreife vollständig, daß die alten Jesuiten im Hinblick auf die theologische Situation von damals, soweit auch die thomistische Fassung von einer innern Verwandtschaft mit der reformatorischen entfernt ist, bona fide Anstoß daran nehmen konnten. Verriethen also die Dominicaner, indem sie mit dieser Fassung zu dieser Zeit hervortraten, — wenig geschichtlichen Takt; so hätte sie dieser um so mehr von dem Mißgriff einer förmlichen Kriegserklärung, welche voraussichtlich durch Spaltung des katholischen Lagers die Kirche selber schädigen mußte, abhalten sollen. Unter dem „historischen Sinn" verstehen wir aber die Gabe, die Dinge im Lichte der Verhältnisse, unter welchen sie entstanden sind, zu betrachten und zu beurtheilen. Eine von wahrhaft geschichtlichem Geiste getragene Kritik würde die molinistische Denkweise, ohne ihre dogmatische Einseitigkeit zu beschönigen, nicht ohne Weiteres mit dem „alten Semipelagianismus" in Eins zusammengeworfen und nur für „eine andere, abstractere und künstlichere Form" desselben erklärt haben! Indem sohin Kuhn dieses Urtheil zu dem seinigen macht (Das Natürl. u. Uebernatürl. S. 88), begibt er sich des Rechtes, die beliebte Klage über „Mangel an historischem Sinn" gegen uns zu erheben. Ebensowenig aber dürfen sie die Molinisten gegen ihre thomistischen Gegner erheben. Denn obschon ich sie gegen die Beschuldigung des Semipelagianismus in Schutz nehme; so muß ich doch die von ihnen gegen die Thomisten geschleuderte Anklage des Calvinismus für noch viel ungerechter und ungeschichtlicher erklären, und Kuhn hat ein wahres Wort gesprochen, wenn er in der ersten Auflage seiner Dogmatik (S. 292) ganz im Widerspruch mit seinem Urtheil in der zweiten Auflage bezüglich des von den Jesuiten auf die thomistischen Lehren geworfenen Verdachtes, „daß sie mit den bei den Reformatoren geltenden Ansichten und von diesen gebrauchten Argumenten beinahe zusammenfallen," und des thomistischerseits gegen Molina erhobenen Vorwurfs „der Abweichung von der alten katholischen Lehre und der Hinneigung zur pelagianischen" von letzterem sagt: „ein Vorwurf, den ich für weit begründeter halte" (nämlich verhältnißmäßig), „als jenen." Uebrigens hat uns ein hervorragender Wortführer der

Molinistenschule selber, Ripalda, mit rühmenswerther Aufrichtigkeit den eigentlichen Grund der ihrerseits gegen die Thomisten erhobenen Anklage des Calvinismus verrathen. Nostri, sagt er sehr bezeichnend, ut notam Pelagianismi suae sententiae vitarent, objiciebant oppositae notam Calvinismi [1]). Darnach wäre diese Beschuldigung gar nicht so ernstlich gemeint und nur ein Act der Nothwehr gewesen. Ein Grund mehr, um sie heute, wo die Schule von jener Seite nichts mehr zu fürchten hat, fallen zu lassen. — Wurden der Kirche die Erwägungen, welche sie von einer Verurtheilung des Molinismus zurückhielten, von einem wahrhaft geschichtlichen Geiste eingegeben; so wäre es um so weniger zu billigen, wenn sich der heutige Molinismus den Forderungen derselben Betrachtungsweise, welcher er doch seine ganze Stellung in der Kirche verdankt, bis zu dem Grade verschließen wollte, für seine eigene Fassung eine absolute Geltung zu beanspruchen. Wie hemmend müßte dies auf die theologische Arbeit der Gegenwart einwirken!

Wer den theologischen Geist auch heute noch an die Lehrform der Jesuiten binden will; geht dabei von der ganz ungeschichtlichen Voraussetzung aus, unsere heutigen theologischen Bedürfnisse seien dieselben wie jene, welchen sie ihr Entstehen und ihre relative Berechtigung verdankte. Es würde hiedurch der Theologe seine besten Kräfte auf die Bekämpfung von Anschauungen, welche die heutige Welt kaum noch dem Namen nach kennt und deren Verständniß der modernen Denkweise überaus schwer fällt, fort und fort aus dem Grunde zu verwenden genöthiget, weil der Hauptvorzug seiner eigenen Schulmeinung vor den abweichenden Auffassungen anderer Schulen gerade in ihrer größern polemischen Brauchbarkeit, d. h. darin liegt, daß ihre Ausdrucksweise schärfer als die anderer Schulen gewissen falschen Anschauungen einer längst dahingegangenen Zeit entgegentritt. Um daher diesen Vorzug seiner eigenen Schulansicht zu sichern, spinnt man eine Polemik fort, welche in dem Maße, als sie das praktische Interesse durch die gänzlich veränderte Situation verloren hat, in dieser Form auch kein wissenschaftliches mehr darbietet. Allein nicht dieses, daß sie einen Kampf gegen eingebildete Gegner führt, ist das eigent-

1) De ente supernat. tom. II. disp. 113. sect. 9. nro. 53.

lich Nachtheilige an jener Methode. Es könnte sogar unter Umständen als Vorbereitung zum Kampf gegen die wirklichen Gegner der heutigen Kirche nützlich wirken, thut es aber nicht, da die dabei gebrauchten Waffen, obschon einst mit Erfolg in Anwendung gebracht, sich unsern heutigen Gegnern gegenüber als ganz unbrauchbar erweisen. Ja es liegt sogar die Gefahr nahe, in dem Grade, als man sich gegen veraltete Irrthümer ereifert, den herrschenden gegenüber nachgiebig zu werden, und die Versuchung dazu dürfte um so stärker sein, wenn es sich um eine irrige, aber in unseren Tagen einflußreiche Anschauung handelt, deren Anhänger zu den alten Schulgegensätzen, welche man der eigenen Schule zu Liebe künstlich fortspinnt, nicht ohne Tendenz eine solche Stellung nehmen, daß sie dabei auf die Seite dieser treten.

In der Vorrede zur zweiten Auflage seiner Gotteslehre S. X. äußert sich Kuhn folgendermaßen: „Bekanntlich ist die scholastische Theologie gegen das Ende des 16. Jahrhunderts in den scharfen und durchgreifenden Gegensatz des Thomismus und Molinismus zerfallen, und dieser Gegensatz wurde nie ausgeglichen oder geheilt, sondern nach langen, fruchtlosen Kämpfen der mächtigen theologischen Partheien einfach ad acta gelegt. Beide Theile aber haben, wie dies nicht minder notorisch ist, den hl. Thomas als ihren Lehrmeister anerkannt. Würde nun das System des letztern den idealisirenden Anpreisungen, mit denen man uns heute daran binden will, in Wirklichkeit entsprechen, gäbe dasselbe in den einschlägigen wissenschaftlichen Fragen, worüber sich jene Partheien so tief innerlich entzweit haben, eine bestimmte und klare Entscheidung; so stände jener tiefgehende Streit über die wichtigsten Fragen der christlichen Glaubenslehre als eines der größten geschichtlichen Räthsel vor unsern Augen.“ Aus dieser Aeußerung Kuhn's entnehmen wir eine weitere nachtheilige Folge des noch immer nicht ausgeglichenen thomistisch-molinistischen Gegensatzes. Er dient denen, welche ein Interesse haben, das Ansehen der alten Theologie und zumal des hl. Thomas herabzusetzen, als erwünschter Vorwand dazu. Läßt sich z. B. der Gegensatz zwischen einer unserer Lieblingsmeinungen und der Lehre des hl. Thomas, der man nur ungern widerspricht, nicht mehr

gänzlich verbergen; so hilft man sich mittelst der Wendung, die fragliche Aufstellung widerspreche nur dem Thomas der Dominicaner, wie wirklich Herr Schmid (mit welchem Recht werden wir später sehen) die ganze Differenz zwischen Kuhn und St. Thomas auf den einzigen Punkt der praemotio physica zu beschränken bemüht ist. „Damals also" — verwerthet Kuhn die Sache zu seinen Zwecken — „erhob sich eine Theologie der Neuzeit" (er meint die der Jesuiten) „gegen die Theologie der Vorzeit. Welches ist nun heutzutage die Theologie der Vorzeit? Hierauf wünschten wir von Kleutgen eine eingehende Antwort zu erhalten" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 834). Diese Tendenz, welche sich bei Kuhn mehrfach kundgibt (Vrglch. z. B. S. 307), gipfelt in der bekannten Behauptung Döllinger's, daß die Summa des hl. Thomas „eine Reihe von Sätzen" enthalte, „welche, mit strenger Logik bis in ihre letzten Consequenzen verfolgt und ausgebildet, zu verderblichen Irrthümern führen würden." Diese „Summa," von der gesammten Kirche so hoch in Ehren gehalten, wäre demnach eine wahre Fundgrube des Irrthums, ein förmliches seminarium errorum! Dieses Urtheil Döllinger's hat vor mehreren Jahren ein gleichfalls in München, obschon nur schriftstellerisch thätiger Theologe, Herr Dr. Oischinger, in seiner Schrift „die speculative Theologie des hl. Thomas von Aquin" eingehender zu begründen versucht, während ein Anderer aus dem Münchner Kreise, Frohschammer, in der Vorrede zu seiner „Einleitung in die Philosophie" S. VI. dagegen Verwahrung einlegt, daß man uns denselben hl. Thomas, dessen Hauptwerk nach Döllinger in sich den Keim zu einer „Reihe verderblicher Irrthümer" birgt, — „wie einen Wauwau hinstelle, der uns von allem selbstständigen Denken und Forschen zurückschrecken soll!"

Aehnliche Auslassungen beweisen, daß gewisse theologische Kreise die Ehrerbietung, welche wir als Katholiken den uns von der Kirche aufgestellten Lehrern schulden, noch nicht gelernt haben. Preist auch Döllinger in seiner Rectoratsrede „die Universitäten sonst und jetzt" S. 44 Deutschland als „das classische Land der Theologie," wornach er folgerichtig die deutsche Theologie für die classische erklärt! — so vermag doch sein beredtes Wort die jüngsten Erfahrungen dieser Theologie — nicht ungeschehen zu machen. Oder verdient jenen Ehrennamen auch eine so schwankende Wissenschaft, als welche sich uns die

Kuhn'sche — um von dem Münchner Dogmatiker nicht zu reden — erwiesen hat? Zwar weiß ich, daß Döllinger auch solche theologische Werke, welche „verderbliche Irrthümer" enthalten, für classische erklärt; denn er gibt diese Bezeichnung, ihrer „Irrthümer" ungeachtet, der „Summa des hl. Thomas:" — allein darin wenigstens wird er mir Recht geben, daß den Anspruch für die „classische" zu gelten keine Theologie erheben darf, welche nicht den „frischen Luftzug der Forschung" zu ertragen weiß. Ihm aber sucht sich die Kuhn'sche schon seit Jahren dadurch zu entziehen, daß sie in jedem Bedenken gegen die Richtigkeit ihrer Aufstellungen eine persönliche Verdächtigung erblickt! Was für eine Theologie also gibt dem berühmten Festredner S. 54 zu der Klage Veranlassung, daß sie „sich wie ein nervenschwaches Weib absperren wolle gegen jeden frischen Luftzug der Forschung?"

Gewiß! weder Mangel an Scharfsinn noch an Thatkraft, welche er in hervorragendem Grade besitzt, trägt die Schuld an der Unsicherheit Kuhn's und den jüngsten Schwankungen seiner Lehre. Schuld daran ist einzig und allein, daß es ihm nicht gelungen ist, in den Geist des überlieferten Lehrbegriffes einzudringen. Dem Worte nach sucht er sich ihm anzuschließen, verbindet aber damit (obschon bona fide) fremdartige, einem außerkirchlichen Ideenkreise entlehnte Anschauungen. Denn der wahre Sinn der christlichen Lehre erschließt sich nur dann unserem Verständnisse, wenn man es nicht verschmäht, bei den großen Theologen der Vorzeit in die Schule zu gehen. Kuhn hingegen ist an sie mit einem schon fertigen System herangetreten, nicht um von ihnen zu lernen, sondern sie einer Kritik zu unterziehen. Daher seine jüngsten Erfahrungen, welche wir aufrichtig beklagen, allein ganz erklärlich finden.

Um das Studium der alten Theologen zu einem wahrhaft fruchtbringenden zu machen, muß man es verstehen, ihre Lehre auf die Fragen anzuwenden, von welchen unsere Zeit mächtig erregt wird und deren Lösung daher einem Jeden von uns zunächst am Herzen liegt. Diese brennenden Fragen der Gegenwart aber haben ihnen selbstverständlich in dieser Fassung noch nicht vorgeschwebt, vielmehr ziehen sich ganz andere, den modernen Bedürfnissen ferner liegende und dem modernen Verständniß nur schwer zugängliche Lehrgegensätze, wie z. B. der thomistisch-mo-

linistische, durch ihre Darstellung hindurch, und wir finden diese in dem Maße ungenießbar, als uns jene unverständlich oder gleichgültig sind. Wer sich also dazu berufen glaubt, die theologischen Schätze der Vorzeit zu heben; der muß darin das Bleibende von dem nur vorübergehend Angemessenen, das auch unserer Zeit Frommende von dem nur vergangenen Bedürfnissen Entsprechenden — mit historischem Sinn zu unterscheiden wissen. Dabei fehlt es nicht an Gelegenheit, sich großmüthig zu erweisen. Jene Ausscheidung fordert manches Opfer. Es fällt uns schwer, alte Lieblingsmeinungen aufzugeben. Wir wünschten über gewisse Punkte stillschweigend hinweggehen zu dürfen, deren Berührung, wie wir vorauswissen, eine traditionelle Empfindlichkeit befreundeter Kreise verletzt. Soll aber Menschenfurcht unser theologisches Urtheil beeinflußen? Zudem ist der Zweck, den wir durch ähnliche Opfer erreichen wollen, diese wohl werth. Die Aufnahme der großen Traditionen der Vorzeit in das wissenschaftliche Bewußtsein der Gegenwart kann nicht bloß ohne Uebertreibung — die Erfahrungen der jüngsten Jahre in und außer Deutschland beweisen es zur Genüge — als eine Lebensfrage der modernen Theologie bezeichnet werden; auch die Philosophie ist in hohem Grade dabei betheiliget. Döllinger hat ein wahres und beachtenswerthes Wort gesprochen, wenn er in seiner Rectoratsrede S. 48 sagt: „Gerade an der Einsicht, daß, wo keine Geschichte der Philosophie ist, auch keine rechte Philosophie sein kann, hat es bisher gemangelt.“

Darf indessen auch die Frage, welche uns hier beschäftiget, jenes geschichtliche Interesse für sich in Anspruch nehmen? Vernehmen wir darüber einen Mann, welchen Döllinger (S. 17) den „größten Deutschlands“ nennt, „in welchem der Geist und die Einsicht des Alterthums mit den Entwicklungen und Errungenschaften der Neuzeit sich vermählte, und eine in ihrer Art einzige Kühnheit und Genialität der Forschung erzeugte“ (S. 25). Interim, sagt Leibnitz, fatendum est cum incomparabili Grotio, sub barbarae monachorum latinitatis sordibus aurum quandoque latere; optavi hinc non una tantum vice, ut eruditus aliquis, discendo Scholae idiomati munere suo destinatus, ex eorum scriptis optima quaeque seligeret, utque alter Petavius ac Thomassinus apud Scholasticos praestaret id, quod insignes hi duumviri in Patribus effectum dedere. Opus istud sane curio-

sitate saeculi dignum, historiaeque ecclesiasticae utilissimum foret, utpote dogmatum historiam continuaturum usque ad renatas litteras humanitatis (quarum ope facies rerum mutata fuit) immo ulterius quoque. Etenim dogmata non pauca, veluti de *praedeterminatione physica*, de *scientia media*, de peccato philosophico, de praecisionibus objectivis, aliaque multa in theologia theoretica, quin etiam in theologia practica casuum conscientiae, post ipsum adeo concilium Tridentinum famam adepta sunt [1]).

Unsere nachfolgende Untersuchung über den thomistisch-molinistischen Lehrgegensatz, deren Zeitgemäßheit aus dem Gesagten einleuchtet, hat zunächst bezüglich der einschlägigen Differenzpunkte den Reinertrag der bisherigen Lehrentwicklung festzustellen. Mit andern Worten: was stellt sich uns nach den langwierigen darüber geführten Verhandlungen als der allen katholischen Schulen gemeinsame und unveräußerliche Wahrheitsgehalt dar? Von diesem Gemeinsamen aus, das wir unter allen Umständen unverkürzt festzuhalten haben, gehen wir an eine Betrachtung des Eigenthümlichen einer jeden der zwei Hauptrichtungen, um uns je nach dem Ergebniß dieser Prüfung über unsere Stellung zu ihnen schlüssig zu machen.

B. Versuch einer Ausgleichung des thomistisch-molinistischen Gegensatzes.

a) Das kirchliche Bewußtsein

hat sich bezüglich der Frage nach der Wirkungsweise des Gnadeneinflusses in dem tridentinischen Worte (sess. VI. can. 6), daß die mit Hülfe der Gnade vollbrachte Handlung — denn unter den Begriff der vocatio, wovon hier das Concil spricht, fällt nach tridentinischer Auffassung (sess. VI. cap. 5) auch unsere Mitwirkung mit der Gnade — Gottes eigenes Werk sei (proprium ejus opus), am Bündigsten ausgesprochen. Dem katholischen Gedanken wird sohin nur diejenige Lehrfassung, welche die unter dem Einfluß der Gnade vollbrachte That als eine göttliche Wirkung begreift, vollständig gerecht. Als Gottes eigene Wirkung aber vermag ich meine dem Gnadenruf geleistete

---

1) De conformitate fidei cum ratione nro. 6. op. Genev. 1768. I. 69.

Folge nur dann zu begreifen, wenn der sie vollziehenden Thätigkeit meiner Vermögen ein göttlicher Einfluß auf diese selber, d. h. eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf mein Innerstes — vorangeht. Denn der Einfluß Gottes auf unseren Geist zeichnet sich vor der einem creatürlichen Geiste möglichen Einwirkung auf andere Geister gerade dadurch aus, daß er unmittelbar in seine Vermögen eingreift. Wird also der wirksame göttliche Gnadenruf als ein Werk, wobei die eigenste und auszeichnende Wirksamkeit Gottes zur Bethätigung kommt, als eine göttliche That im eminenten Sinne oder als *proprium* ejus opus bezeichnet; — so setzt dabei das Tridentinum die Ansicht, daß mit dem wirksamen Gnadenruf Gottes ein unmittelbarer göttlicher Einfluß auf die creatürlichen Vermögen selber verbunden sei, offenbar voraus. Eine Einwirkung dieser Art bezeichnet aber der feststehende Sprachgebrauch der Theologen als eine physische. Sonach hat die Gnade auch unter dem Gesichtspunkt einer gratia efficax oder insoweit sie von einer freiheitlichen Mitwirkung des creatürlichen Geistes begleitet ist und sie nach sich zieht — eine physische Causalität, oder es geht auch der Freiheitsentscheidung, womit mein Wille der an ihn ergehenden Einladung zum Guten (gratia excitans) Folge leistet, ein physischer Gnadeneinfluß, wodurch allein er hiezu tüchtig wird, — voran.

Dieser physische Einfluß der wirksamen Gnade, welcher schon durch die Uebernatürlichkeit der christlichen Heilsthätigkeit gefordert wird, ist, von andern biblischen und patristischen Zeugnissen abgesehen (Vrglch. unsere Schrift „Natur und Uebernatur" S. 156—186), am Kräftigsten von St. Augustin in dem nachstehenden berühmten Worte ausgesprochen: Certum est nos facere, cum facimus; sed ille facit ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati [1]).

Unter dem Einfluß der Gnade entscheidet sich der Wille mit Freiheit. Wie verhält sich aber Gott zu dieser Freiheitsentscheidung? Auch sie ist seiner Oberherrschaft dergestalt unterworfen, daß wenn Gott eine bestimmte Entscheidung des creatürlichen Willens haben will (voluntate efficaci), sie unfehlbar, aber als eine freiheitliche, d. h. so, daß er dem göttlichen Impuls dazu auch widerstehen kann, erfolgen wird.

1) De gratia et libero arbitrio cap. 16.

Die Schriftgemäßheit dieser Anschauung bezeugen zunächst die zahlreichen Bibelstellen über die Unwiderstehlichkeit des göttlichen Heilswillens. Hat der Herr das Heil Israels beschlossen, so vermag Niemand seinem Willen zu widerstehen (Esther 13, 9. 11. Vrglch. 1 Mos. 50, 19. Judith 16, 17. Job 9, 13. 41, 1. Psl. 75, 8. Js. 14, 27. 47, 3. Jerem. 49, 19. 50, 44. Dan. 4, 32. Röm. 9, 19). Diese Unwiderstehlichkeit seines Willens folgt aus seiner Allmacht, derzufolge seinem Wollen, so oft es ein wirksames ist, auch das bezügliche Können zu Gebote steht (Weish. 12, 18. Vrgl. 11, 22). Der Rathschluß Gottes ist in dem Sinn ein feststehender (consilium meum stabit), daß sein wirksamer Wille in allen Stücken in Erfüllung geht (Js. 46, 10. Psl. 113, 3. 134, 6). Der göttlichen Vorausbestimmung gemäß (secundum quod definitum est) geht der Menschensohn dahin (Luc. 22, 22). Sein Leiden ist durch die Hand und den Rath Gottes vorausbeschlossen (Apstgsch. 4, 28). Die unwiderstehliche Kraft des göttlichen Willens bekundet sich außerdem in der erfolgreichen Berufung seiner Erwählten (omnis voluntas mea fiet; vocans ... virum voluntatis meae, Js. 46, 11). Daher stützt sich der Glaube Abraham's an die göttliche Verheißung, daß er der Vater vieler Völker werden solle (Röm. 4, 18—22), nicht etwa auf die Untrüglichkeit des Vorauswissens Gottes, sondern auf seine Macht, welche zu bewirken im Stande ist, daß seine Verheißung, obschon gegen alle menschliche Berechnung, in Erfüllung gehe (plenissime sciens, quia quaecunque promisit, potens est et facere).

Wie aber bringt Gott seinen wirksamen Heilswillen zur Ausführung? Dem Zeugniß der Schrift gemäß durch eine Einwirkung auf den Willen des Menschen, wodurch er dahin, wohin es Ihm beliebt, gewendet wird. Der Herr gibt uns, wenn er will, ein anderes Herz (1 Kön. 10, 9), d. h. er neigt unser Herz dergestalt, daß wir einen bestimmten Gegenstand entweder lieben oder hassen (Esther 14, 13). Denn dieselbe unbedingte Oberhoheit, womit er über die ungeistige Creatur gebietet, steht ihm auch über die geistige zu (Sprüche 21, 1); auch die Herzen der Menschen hat er in der Hand und neigt sie, wohin er will (sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini; quocumque voluerit, inclinabit illud). Wie das Werkzeug in der Hand des Künstlers (Js. 10, 15) oder wie der Thon in

des Töpfers Hand, so sind wir in der Hand Gottes (Jerem. 18, 6. Vrglch. Is. 45, 9. Röm. 9, 20). Er bewirkt, daß wir seinem Willen gemäß handeln (Ezech. 11, 20. 36, 27). Bezeichnet ja die Schrift (Is. 26, 12) alle unsere Handlungen als seine Werke (omnia opera nostra operatus es nobis), und gerade im Hinblick auf diese Abhängigkeit unserer guten Werke von Gott sind wir (Eph. 2, 10) seine Schöpfung (ipsius enim sumus factura, creati in Christo Jesu in operibus bonis, quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus).

Diese göttliche Vorausbereitung unserer guten Werke führt der Apostel (Gal. 1, 15 f.) auf eine nach Gottes freiem Wohlgefallen vollzogene Ausscheidung, welche uns hiezu schon vor unserer Geburt bestimmte, zurück. Daran reiht sich der wirksame Ruf durch die Gnade, und seine sofortige Wirkung ist eine gewisse Geistesstimmung, welche uns geneigt macht, ein höheres Gesetz, als die Einflüsterungen der Sinnlichkeit, zur Richtschnur unseres Handelns zu nehmen (cum autem placuit ei, qui me segregavit ex utero matris meae, et vocavit per gratiam suam... continuo non acquievi carni et sanguini).

Die biblische Lehre, daß Gott nach seinem Wohlgefallen in uns das Wollen und das Vollbringen wirke (Phil. 2, 13), darf nicht dahin abgeschwächt werden, als wirke Gott durch seine Gnade zugleich mit uns unser Wollen und Vollbringen erst dann, nachdem zuvor wir selber unabhängig von seinem Einfluß uns dafür entschieden haben. Diese Auffassung der Gnadenwirksamkeit ist so gewiß unbiblisch, als die Schrift (Hebr. 13, 21) gerade dies, daß wir uns für Gott entscheiden, auf die Gnade, welche uns hiefür zubereitet, zurückführt (Deus autem pacis... aptet vos in omni bono, ut faciatis ejus voluntatem, faciens in vobis quod placeat coram se). Die Einwirkung, wodurch die Gnade dieses thut, bezeichnet die Schrift, wie gesagt, bald als eine Umwandlung unseres Sinnes (Esther 15, 11), unseres steinernen Herzens in eines von Fleisch und als Einflößung eines neuen Geistes (Ezech. 36, 26), bald als ein Oeffnen des Herzens (2 Machab. 1, 4. Apstg. 16, 14), und bald als ein Getriebenwerden von dem Geiste Gottes (Röm. 8, 14), sowie als ein Gezogenwerden durch den Vater (Joh. 6, 44. Vrgl. Hohel. 1, 3. und die andern S. 166 unserer Schrift „Natur und Uebernatur“ verzeichneten Bibelstellen). Wenn aber

die Gnade den menschlichen Willen zieht, und er nur insoweit, als er durch sie gezogen wird, zu Christus zu gelangen, d. h. der an ihn ergehenden Einladung zur Bekehrung Folge zu leisten im Stande ist; — dann ist ihre Wirksamkeit nicht in dem Sinne von ihm abhängig, daß sie erst dann, nachdem er sich ihr Folge zu leisten entschieden hat, auf ihn einwirkt; vielmehr bewirkt sie, daß er sich hiezu entscheide. Sonst hätten die durch die Gnade Gerechtfertigten der apostolischen Ermahnung zuwider (1 Kor. 4, 7) das volle Recht, sich dessen zu rühmen. Denn sie selber wären durch ihre von der Gnade unabhängige Willensentscheidung die Ursache davon, daß sich jene an ihnen wirksam erweist; sie also würden sich von denen, wo es die Gnade nicht ist, — durch ihre eigene, von ihr unabhängige Thätigkeit unterscheiden, was sich mit dem angezogenen Schriftwort (Vrglch. Ecclesiastic. 33, 11 f.) schwer vereinbaren läßt.

Der Kirche das klare Bewußtsein dieser biblischen Lehre vermittelt zu haben, ist das unsterbliche Verdienst des hl. Augustin. Mit Bezugnahme auf Joh. 6, 44 bemerkt der große Kirchenvater, die Schrift gebrauche hier, um uns die Nothwendigkeit der Gnade deutlich zu machen, mit Recht den Ausdruck „ziehen;" denn sagte sie bloß, die Gnade müsse uns zu Christus „führen," so wäre damit die Vorstellung, daß unsere eigene Willensentscheidung der Gnadeneinwirkung vorangehe, noch keineswegs von vornherein ausgeschlossen: wohl aber ist sie es durch die Wendung, daß wir, um zu Christus zu gelangen, durch die Gnade gezogen werden müssen. Denn wer zu ihm kommen will; der braucht nicht mehr gezogen zu werden. Kommt daher Niemand zu Christus, er werde denn durch die Gnade gezogen; so wird hiemit unser Kommenwollen, d. h. unsere bezügliche Freiheitsentscheidung als ihr Werk bezeichnet: weil Niemand außer wer will, zu Christus kommt. Die Gnade zieht uns also auf wunderbare Weise, damit wir wollen, d. h. durch sie zieht uns Gott, welcher im Innersten unserer Herzen zwar nicht zu bewirken versteht, daß wir ohne es zu wollen glauben, wohl aber, daß wir es, nachdem wir es nicht gewollt haben, zu wollen anfangen[1]).

Dies bewirkt Gott dadurch, daß er die Herzen der Menschen durch seine verborgene aber wirksamste Macht aus der einen

1) Contra duas epist. Pelag. lib. I. cap. 19.

Stimmung in die andere versetzt (cor regis occultissima et efficacissima potestate convertit et transtulit ab indignatione ad lenitatem [1]). Denn er besitzt zweifelsohne das allmächtigste Vermögen, die Herzen der Menschen zu wenden, wohin er will (sine dubio habens humanorum cordium quo placeret inclinandorum omnipotentissimam potestatem [2]). Der göttliche Heilswille ist daher unwiderstehlich; das Wollen oder Nicht-wollen hängt allerdings von uns ab; allein nicht so, daß wir dadurch die Absichten Gottes zu vereiteln oder seine Macht zu besiegen im Stande wären [3]). Er hat die Willen der einzelnen Menschen mehr als diese selber in seiner Gewalt und zieht sie durch ihr eigenes Wollen, das er nach Gutdünken in ihnen erzeugt [4]). Als der Allmächtige wirkt daher Gott in den Herzen der Menschen ihre Willensregungen und vollbringt durch sie, was er dadurch vollbringen lassen will (agit enim Omnipotens in cordibus hominum etiam motum voluntatis eorum, ut per eos agat quod per eos agere ipse voluerit [5]). Er wirkt in den Herzen der Menschen, um ihren Willen, wohin es ihm beliebt, zu neigen (ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit [6]). Möchten sie also einsehen, ruft St. Augustin aus, daß ein innerlicher, verborgener, wunderbarer und unaussprechlicher Machteinfluß Gottes in den Herzen der Menschen nicht bloß die Erkenntniß des Wahren, sondern auch den guten Willen wirkt [7]).

Und das vermag er auch in denen, deren Wille von ihm abgewandt ist. Vermöchte es seine Allmacht nicht, ihren widerstrebenden Willen zu wenden; so wäre das Gebet für die Sünder und Ungläubigen nutzlos [8]). Man sage nicht, die Barmher-

---

1) Ibid. cap. 20.

2) De correptione et gratia cap. 14. nro. 45.

3) Ibid. nro. 43: Cui volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium. Sic enim velle seu nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat nec superet potestatem.

4) Ibid. nro. 45.

5) De gratia et lib. arbitr. cap. 21. nro. 42.

6) Ibid. nro. 43.

7) De gratia Christi cap. 24.

8) De gratia et lib. arbitr. cap. 14. nro. 29: Si fides liberi est tantummodo arbitrii nec datur a Deo, propter quid pro eis, qui nolunt credere, oramus ut credant? Quod prorsus faceremus inaniter, nisi rectis-

zigkeit Gottes erreiche ihren Zweck nur dann, wenn der Mensch will. Denn dessen er sich erbarmt; dem verleiht er auch das erforderliche Wollen[1]). Es steht sonach keineswegs bei mir, das göttliche Erbarmen erfolglos zu machen. Denn Gott, wenn er sich meiner erbarmen will, kann mich so rufen, daß ich ihm folge[2]). Darin besteht die Herrschaft Gottes über den menschlichen Willen (Deus dominatur voluntatibus hominum[3]). Diese Herrschaft zu beschränken und die Ausführung der göttlichen Beschlüsse zu hindern ist der creatürliche Wille deßhalb unfähig, weil Gott aus ihm selber was Er will machen und sohin seinen Widerstand jeden Augenblick brechen kann[4]). Wer wagte zu behaupten, es habe Gott ein Mittel gefehlt, um auch Esau auf solche Weise zu rufen, daß er demselben Glauben, in welchem Jakob gerechtfertiget worden ist, seinen Geist zugewandt und mit seinem Willen ihn ergriffen hätte (quis audeat dicere, defuisse Deo modum vocandi, quo etiam Esau ad eam fidem mentem applicaret voluntatemque conjungeret)? Dem Allmächtigen hätte die hinreichende Ueberredungskunst, um ihn zum Glauben zu bewegen, gefehlt[5])?

Die Behauptung, daß Gott den bösen Willen des Menschen nicht nach Belieben in einen guten umzuwandeln vermöge, —

---

sime crederemus, etiam perversas et fidei contrarias voluntates omnipotentem Deum ad credendum posse convertere.

1) Ad Simplician lib. I. quaest. 2. nro. 12: Illud autem nescio quomodo dicatur, frustra Deum misereri, nisi nos velimus. Si enim Deus miseretur, etiam volumus; ad eamdem quippe misericordiam pertinet, ut velimus.

2) Ibid. nro. 13: Non potest effectus misericordiae Dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur, si homo nolit; quia si vellet etiam ipsorum misereri, posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur et intelligerent et sequerentur.

3) De grat. et lib. arbitr. cap. 20.

4) De corrept. et grat. cap. 14. nro. 45: Non est itaque dubitandum, voluntati Dei, qui in coelo et in terra omnia quaecunque voluit fecit ... humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse quod vult; quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus quod vult, cum vult, facit.

5) Ad Simplician. lib. I. quaest. 2. nro. 14: Quis enim dicat modum, quo ei persuaderetur ut crederet, etiam Omnipotenti defuisse?

erklärt St. Augustin für eine gotteslästerliche Thorheit [1]). Sie ist es deßhalb, weil dadurch der erste Artikel unseres Glaubensbekenntnisses, der Glaubenssatz von Gott Vater dem Allmächtigen, gefährdet wird. Denn Gott wäre nicht mehr allmächtig, wenn der creatürliche Wille den seinigen unwirksam zu machen vermöchte [2]). Widerspricht es also der Idee der göttlichen Allmacht, daß Gott etwas von dem, was er ausführen will, nicht ausführe; so würde diese Annahme nach dem Urtheil des hl. Augustin die Ehre Gottes um so mehr verletzen (quod est indignius), wenn sich damit der Gedanke verbände, daß Gott die Ausführung von etwas aus dem Grunde, weil ihn der creatürliche Wille daran hindert, unterlasse [3]).

b) Der Standpunkt Kuhn's.

Zu dieser von St. Augustin für Gottes unwürdig, weil mit seiner Allmacht unverträglich, erklärten Ansicht bekennt sich Kuhn durch die befremdende Aufstellung, daß Gott zwar alle Menschen selig machen wolle, allein nur diejenigen, welche es wirklich werden, beseligen könne. Verhielte sich die Sache so; dann reichte das göttliche Können nicht so weit als sein Wollen, und das Wort der Schrift: subest tibi, cum volueris, posse (Weish. 12, 18. Vrglch. Psl. 134, 6 und die übrigen Stellen) erwiese sich als unwahr. Doch vernehmen wir diese schriftwidrige Lehre aus seinem eigenen Munde. „Wollte man annehmen, daß Gott Alle bekehren könne, die nolentes wie die volentes; dann wäre die Bekehrung und überhaupt die Beseligung der Menschen eine

---

1) Enchirid. cap. 98: Quis porro tam impie desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non posse convertere?

2) Ibid. cap. 96: Hoc nisi credamus, periclitatur ipsum nostrae confessionis initium, qua nos in Deum Patrem omnipotentem credere confitemur. Neque enim ob aliud veraciter vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult potest, nec voluntate cujuspiam creaturae voluntatis omnipotentis impeditur effectus.

3) Ibid. cap. 95: Quod utique non est verum (nämlich das Schriftwort: omnia, quaecunque voluit, fecit), si aliqua voluit et non fecit, et quod est indignius, ideo non fecit, quoniam ne fieret quod volebat omnipotens, voluntas hominis impedivit.

Frage der göttlichen Macht, nicht der göttlichen Gnade, und der Gott, der Alle selig wissen will, müßte auch Alle wirklich beseligen, weil er unter dieser Voraussetzung ebenso gut Alle als nur Einige beseligen könnte. Indem man aber davon ausgeht, daß er nicht Alle wirklich beseligt, ungeachtet er Alle selig wissen will, so anerkennt man, daß die Beseligung der Menschen durch ihren Willen von Gott bewirkt wird, und somit ein Werk seiner Gnade, nicht seiner Macht ist. Indem man aber dies anerkennt und wirklich bedenkt, so weiß und erkennt man auch, daß Gott nicht bestimmte Personen als solche, sondern daß er sie nach ihrer Persönlichkeit erwählt und nicht Einige unter Allen, d. h. eine beliebige oder zufällige Zahl, sondern so viele unter ihnen beseligt, als beseligt werden können, als er zu beseligen wollen kann, ohne durch seinen weltregierenden Willen mit seinem schöpferischen, durch den gnädigen mit dem gerechten, d. h. mit sich selbst in Widerspruch zu kommen" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 1030).

Gegen diese Kuhn'sche Lehre verwahren sich alle katholischen Schulen. Ihre Uebereinstimmung in diesem Punkte ist ein neuer Beweis dafür, daß der sie scheidende historische Lehrgegensatz in dem theologischen Bewußtsein der Gegenwart keinen Boden mehr hat. Da sonach die Fragen, welche das heutige Theologengeschlecht in Spannung erhalten, durch jenen alten Schulstreit nicht berührt werden; so wird seine Ausgleichung durch das eigene Interesse der dadurch getrennten Schulen gefordert, indem seine Fortsetzung nicht nur eine erfolgreiche Lösung der theologischen Aufgabe der Gegenwart erschwert, sondern auch ihren eigenen Einfluß auf die Geister, welche das Verständniß des ihm zu Grunde liegenden Gegensatzes und der dadurch bedingten Lehrformen verloren haben, nothwendig vermindert.

Ihre Uebereinstimmung gegen Kuhn aber ist eine unläugbare Thatsache. Bezüglich der Thomisten bedarf es dafür eines Beweises gar nicht. Denn ihnen, den treuen Schülern Augustin's, wird Niemand zutrauen, daß sie einer Lehre, welche er für eine „gotteslästerliche Thorheit" erklärt (quis tam impie desipiat?), das Wort reden. Und was die Jesuiten betrifft, so ist es überflüssig, hier diejenigen darunter — und es sind gerade die größten — ausdrücklich zu vernehmen, welche die Vorausbestimmung Einiger zur Seligkeit als eine unbedingte, d. h. von

dem Vorauswissen ihres Verhaltens der Gnade gegenüber (als eines absolut zukünftigen) unabhängige begreifen (praedestinatio ante praevisa merita). Denn diese Fassung setzt offenbar voraus, daß Gott alle Menschen bekehren könne, indem sonst der ohne Rücksichtnahme auf ihr zukünftiges Verhalten gefaßte Beschluß ihrer Bekehrung als ein voreiliger, weil möglicherweise seine Ausführung durch den Widerstand des creatürlichen Willens verhindert werden könnte, und sohin als Gottes unwürdig erschiene.

Kein kluger Mann, sagt in diesem Sinne Suarez, faßt den Beschluß, etwas auszuführen — und nach Suarez bildet der göttliche Beschluß, bestimmte Personen zum Heil gelangen zu lassen, in der Kette der göttlichen Heilsthaten das erste Glied[1]) — ohne die vorgängige Gewißheit des dazu erforderlichen Vermögens[2]). Diese Gewißheit aber hat Gott deßhalb, weil er vorausweiß, daß ihm die erforderlichen Mittel zu Gebote stehen werden, um seiner Zeit zu bewirken, daß die von ihm vorausbestimmten creatürlichen Willensacte unfehlbar und doch als freie von der Creatur vollbracht werden[3]). An der Lehre von der praedestinatio post praevisa merita mißfällt Suarez gerade dies, daß sie von dem Grundsatz ausgeht, Gott könne nicht, bevor er die creatürliche Freiheitsthat als zukünftig vorausgesehen hat, vorausbeschließen, daß sie erfolge, d. h. sie voraus bestimmen; ein Vermögen, das ihm, wie Suarez berichtet, die alte Theologie fast einstimmig zuschreibt, das aber zugleich in Gott die

---

1) De divina praedestinatione lib. I. cap. 8. nro. 32: Dico igitur, primum actum voluntatis divinae circa salvandos homines fuisse dilectionem, qua voluit et intendit illis dare gloriam voluntate absoluta et efficaci.

2) Ibid. cap 7. nro. 5.

3) Ibid. cap. 8. nro. 24: Ratio denique a priori est (nämlich für die Auffassung der göttlichen Vorausbestimmung als einer unbedingten), quia Deus in sua praescientia habet media, per quae potest in tempore efficere, ut id, quod vult, definite, infallibiliter fiat et nihilominus libere fiat; ergo non repugnat divinae potestati et voluntati, ut priusquam absolute praevideat aliquid esse futurum, simpliciter ac definite velit ut illud sit, et simul velit ut libere sit.

Möglichkeit „Alle zu bekehren, die nolentes wie die volentes," voraussetzt [1]).

Und diese Möglichkeit wird dadurch, daß die von Suarez vertretene Theorie die Unfehlbarkeit der göttlichen Vorausbestimmung aus der scientia media oder dem Vorauswissen der unter gewissen Umständen erfolgenden Bekehrung des freien Willens (als einer bedingt zukünftigen) ableitet, nicht aufgehoben. Denn, so bemerkt ein anderer berühmter Vertreter dieser Lehre, der Jesuit Didacus Ruiz de Montoya, obschon die Bekehrung eines bestimmten Menschen, insoweit die concreten Umstände, unter welchen sie erfolgt, in's Auge gefaßt werden, also z. B. gerade unter dem Einfluß dieser Gnade hätte auch nicht erfolgen können; und obschon sie unter diesem Gesichtspunkte betrachtet von der freien Willensentscheidung des Einzelnen abhängt; so ist sie doch davon unabhängig und stellt sich, den göttlichen Beschluß derselben vorausgesetzt, als etwas unfehlbar Erfolgendes dar, wenn sie an sich und abgesehen von ihren besondern Umständen in's Auge gefaßt wird [2]). So suchen die Vertreter der praedestinatio ante praevisa merita, welche sich zugleich zu der molinistischen Auffassung des göttlichen Vorauswissens bekennen, die Wahrheit, daß „Gott Alle bekehren könne," festzuhalten, und aus ihr folgern sie, so z. B. Ruiz [3]), ihre Ansicht von der unbedingten Prädestination. Indem also Kuhn das Vermögen „Alle zu bekehren, die nolentes wie die volentes" —

---

1) Ibid., nro. 18: Fundamentum autem ejus primum (nämlich der Theorie von der praedestinatio post praevisa merita) mihi valde displicet: nam supponit hoc principium, scilicet non posse Deum absolute praedefinire actum aliquem vel effectum libere vel per media libera in tempore efficiendum, nisi prius secundum rationem videat Deus absolute illum effectum esse futurum. Quod imprimis est contra omnes fere theologos, praesertim antiquos.

2) De scientia Dei disp. 69. sect. 8. nro. 15: Hominem esse consensurum hoc determinato consensu, hic et nunc et sub istis auxiliis, circumstantiis, est aliquid contingens et pendens a libero arbitrio. Caeterum hominem esse consensurum aliquando et vage, sub aliquibus auxiliis et aliquibus circumstantiis, non est contingens, sed necessarium, et independens a libero arbitrio, et ideo impossibile est nunquam et sub nullis circumstantiis esse consensurum.

3) De praedestinatione disp. 8. sect. 9.

Gott abspricht, verkennt er nicht bloß das supremum Dei dominium, sondern bewegt sich überdies, da er dabei die Lehre von der absoluten Prädestination (ante praevisa merita) festhalten möchte — in dem grellsten Widerspruch mit sich selber.

Der künftige Geschichtschreiber der modernen katholischen Theologie in Deutschland (eine Arbeit, welche erst ein kommendes Geschlecht mit der nothwendigen Unpartheilichkeit auszuführen in der Lage sein wird) wird unter den Erscheinungen, welche den heutigen Stand der dogmatischen Wissenschaft kennzeichnen, besonders die hervorzuheben haben, daß ihr begabtester Vertreter in der Gegenwart — und das ist zweifelsohne Kuhn — den alten Theologen, welche eine praedestinatio *ad gloriam* post praevisa merita lehren, aus diesem Grunde eine Trübung des Gnadenbegriffes zur Last legt, obschon er selber die praedestinatio *ad gratiam*, welche alle katholischen Schulen als eine schlechthin unbedingte begreifen, von einer natürlichen Thätigkeit der einzelnen Menschen als der Bedingung ihrer Austheilung — abhängig macht! Indem er von dieser Anschauung aus die unbeschränkte Oberherrschaft Gottes über das menschliche Herz, d. h. sein Vermögen „Alle zu bekehren," läugnet, denkt er von dem Antheil Gottes an der Rechtfertigung geringer als selbst diejenigen unter den Jesuiten, welche ihn am meisten herabzusetzen geneigt sind. Vernehmen wir sie selber.

Sogar Lessius, welchem doch Niemand nachsagen wird, daß er die Selbstständigkeit des creatürlichen Willens verkannt habe, erklärt die Ansicht, daß Gott genau wisse, auf welche Weise der creatürliche Wille, um eine bestimmte Zustimmung von ihm zu erlangen, bewegt werden müsse, für eine solche, welche nach dem Urtheil Vieler unbeschadet des Glaubens nicht geläugnet werden könne [1]). Wenn aber Gott dieses weiß, so kann er auch so gewiß, als er allmächtig ist, den unter gewissen Umständen als wirksam von ihm vorausgewußten Gnadenruf — unter diesen Umständen an mich ergehen lassen, d. h. er kann „Alle bekehren." Denn seine Wissenschaft, sagt Lessius, zeigt ihm verschie-

1) De gratia efficaci cap. 15. pag. 175: Nemo enim salva fide (ut multi putant) negare potest, quin Deus norit, qua suasione interna posita, quid voluntas sit electura, et quis modus suasionis sit consentaneus instinctibus et affectibus cujusque.

dene Wege, um die Beschlüsse seines Willens unfehlbar auszuführen (praescientia suppeditat Deo varios modos infallibiliter exequendi quidquid absoluta voluntate decreverit [1]).

Gleichwie dem göttlichen Schöpfungsbeschluß, sagt Molina, ein göttliches Wissen, worin Gott die seiner Allmacht möglichen Werke, d. h. überhaupt alles an sich Mögliche, als ausführbar erkennt, voranleuchtet; ebenso geht der Vorausbestimmung einzelner Personen zur Seligkeit die göttliche Erkenntniß der Mittel, wodurch Gott Alle, die er will, zu beseligen im Stande ist, voran [2]). Worin besteht also nach Molina das Geheimniß der göttlichen Vorausbestimmung? Darin, daß Gott, während er vorausweiß, daß auch diejenigen, welche nicht selig werden, es unter gewissen Voraussetzungen würden, sowie umgekehrt, daß diejenigen, welche zur Seligkeit gelangen, unter gewissen Voraussetzungen verloren gingen, — rein nach freiem Gutdünken und ohne irgendwelche Rücksichtnahme auf das vorausgesehene Verhalten der Einzelnen, d. h. ohne Rücksicht auf ihre Empfänglichkeit für die Gnade, welche dabei nicht einmal als die nothwendige Bedingung der Gnadenmittheilung einen Einfluß auf die göttlichen Beschlüsse ausübt, gerade die Voraussetzungen, unter welchen er voraussieht, daß jene zu Grunde gehen, diese aber die ewige Seligkeit erlangen werden, zu verwirklichen beschließt [3]). Thut aber Gott — dies ist das Kuhn'sche

1) Ibid. cap. 18. pag. 213.

2) In prim. part. D. Th. quaest. 23. a. 4. et 5. disp. 1. membr. 11. Venet. 1602 pag. 302: Quemadmodum ars divini intellectus, qua Deus modum novit fabricandi res omnes, quae sua omnipotentia esse poterant, antecessit determinationem liberam suae voluntatis, qua has vel illas decrevit facere; sic etiam ratio mediorum omnium, quibus providere poterat rebus omnibus ad fines tam naturales quam supernaturales, et *quibus praedestinasse poterat quoscunque vellet*, quia praevidebat per ea media perventuros illos in vitam aeternam, antecessit determinationem liberam propositumve divinae voluntatis, per quod eaedem rationes divini intellectus completae sunt in esse rationum providentiae et praedestinationis comparatione rerum, circa quas id Deus exequutioni mandare constituit.

3) Ibid. pag. 305 sequ.: Punctum vero praedestinationis abyssusque inscrutabilis divini consilii in eo sunt posita, quod cum Deus infinitas alias providendi non praedestinatis rationes noverit, quibus pro eadem ipsorum libertate in vitam devenissent aeternam fuissentque proinde praedestinati,

Bedenken — dadurch nicht allen denen Unrecht, welche er, obschon er es könnte, nicht beseligt? Ist es noch wahr, daß Gott auch sie selig wissen wolle, wenn er sie, da er es doch könnte, nicht selig macht? Diesem Kuhn'schen Argument begegnet Molina a. a. O. mit der Bemerkung, daß Gott auch denjenigen, von welchen er vorausweiß, daß sie nicht selig werden, durch Mittheilung der gratia sufficiens es zu werden möglich mache; sie haben also durchaus keine Ursache, sich über Gott zu beschweren (neutris ullam interim injuriam irrogando, praesertim cum utrisque de his providerit mediis, per quae, si per ipsos non staret, ad vitam aeternam devenirent).

Die Behauptung, daß Gott „so viele beseligt, als beseligt werden können," daß folglich die Seligkeit nur denjenigen, welche wirklich selig werden, möglich ist, — tritt nicht bloß der göttlichen Oberherrschaft über das menschliche Herz zu nahe; sondern widerstreitet auch der Wahrheit, daß Christus für alle Menschen gestorben ist[1]). Diese Wahrheit möchte natürlich auch Kuhn behaupten. Erlaubt es ihm aber sein „Standpunkt?" Wohl kaum. Denn kann nicht geläugnet werden, daß Christus denen, für welche er gestorben ist, die Möglichkeit des Heils erwirkt hat; so ist Christus, wenn nur die der Seligkeit wirklich theilhaftig Werdenden, d. h. allein die Prädestinirten, selig werden können — dies folgt daraus mit logischer Nothwendigkeit — allein für sie gestorben; eine Consequenz, welche die Kirche auf das Kräftigste zurückweist, indem sie die kaum erwähnte Thesis des Jansenius, wenn sie in diesem Sinne verstanden wird (eo sensu, ut Christus pro salute dumtaxat praedestinatorum mortuus sit), als impia, blasphema, contumeliosa, divinae pietati derogans et haeretica bezeichnet.

---

itemque infinitas alias noverit rationes providendi praedestinatis, quibus pro sua libertate beatitudinem amitterent, fuissentque reprobi, pro sua tantum libera voluntate, et non pro qualitate usus liberi arbitrii praevisi, nec ut conditione quidem sine qua non, eum providendi modum utrisque elegerit, per quem praevidit illos in vitam aeternam pro sua libertate non perventuros, hos vero deventuros esse, atque adeo illos futuros reprobos, hos vero praedestinatos existere.

1) Propositio 5. Jansenii: Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse.

c) Die Schmid'sche Vertheidigung.

Dieses Sachverhaltes ungeachtet kommt der Dogmatiker von München (Sp. 713) „zu dem Resultat, daß Kuhn betreffs der göttlichen Erwählung und Gnadenaustheilung nur Lehren aufgestellt habe, wie sie mehr oder minder auch die größten Theologen der Vorzeit aufgestellt haben.“ Dieses „Resultat“ mußte uns um so mehr überraschen, als sich Herr Schmid nicht nur mit unserer eigenen Lehre darüber, welche, wie unsere Schrift „Natur und Uebernatur“ S. 75—99 urkundlich feststellt, mit jener der „größten Theologen der Vorzeit“ ebenso übereinstimmt, als sie der Kuhn'schen widerspricht, vollständig „einverstanden“ erklärt (Sp. 710), sondern überdies urtheilt, „daß nur die Lehre von einer absoluten Vorbestimmung Gottes zur Gnade und zur Glorie (ante praevisa merita) den Anschauungen der Bibel und der kirchlichen Tradition vollkommen gerecht zu werden vermöge“ (Sp. 714). Seltsam! Wenn die Ansicht derjenigen, welche eine absolute Vorbestimmung allein zur Gnade lehren, nach dem Urtheil des Herrn Schmid der biblisch-kirchlichen Anschauung nicht vollkommen gerecht zu werden vermag; so wird es folgerichtig die Kuhn'sche, welche nicht einmal die Vorbestimmung zur Gnade als eine absolute faßt, noch viel weniger.

Der Dogmatiker von München meint wohl, von einer „absoluten Vorbestimmung zur Gnade“ lasse sich auch da noch reden, wo, wie seinem Berichte nach (Sp. 711) von der Kuhn'schen Theologie, „die Art und Weise, wie wir unter dem Einflusse der allgemeinen Vorsehung und der positiven, äußern Offenbarung Gottes,“ aber immerhin mittelst einer rein natürlichen Thätigkeit, „das Bewußtsein und das Gefühl der Hülfs- und Erlösungsbedürftigkeit in uns erwecken, uns auf die innere Gnade frei vorbereiten u. s. w.,“ als „eine bedingende Norm für die Austheilung der wirksamen Gnaden von der ersten Gnade angefangen“ begriffen wird. Ist aber eine Vorbestimmung nach Maßgabe einer „bedingenden Norm“ — eine „absolute?“ Und wenn sich darüber, worüber bekanntlich die größten Theologen verschiedener Ansicht sind, d. h. bezüglich der Frage, ob die Vorbestimmung Gottes zur Gnade und zur Glorie als eine absolute zu begreifen sei, nach dem „Dafürhalten“ des Herrn Schmid eine „theologische Gewißheit“ erzielen läßt (Sp. 714); so gibt es eine solche in gegenwärtiger Frage um so mehr be-

züglich des Punktes, worüber unter allen Theologen die vollständigste Einstimmigkeit herrscht. Alle aber verwerfen die Lehre, daß eine natürliche Thätigkeit die „bedingende Norm" für die Austheilung der ersten Gnade bilde, und die Meinungsverschiedenheit, welche sich hierüber unter ihnen bemerkbar macht, betrifft allein die Frage, welche Censur die Ansicht einzelner ältern Theologen, die sich der Kuhn'schen, obschon nicht dem Geiste nach, wenigstens im Ausdruck nähert, deßhalb verdiene.

In der That sind die bezüglichen, a. a. O. von uns angeführten conciliarischen Bestimmungen so deutlich, daß darüber, ob die natürliche Stimmung der Einzelnen als „eine bedingende Norm für die Austheilung der wirksamen Gnaden von der ersten Gnade angefangen" zu betrachten sei, unter katholischen Theologen nicht mehr gestritten werden darf. Warum verschweigt Herr Schmid diese Bestimmungen? Warum verschweigt er unsere eingehenden Ausführungen, welche die Kuhn'sche Replik gegen jene ihm schon vor mehreren Jahren von uns entgegengehaltenen Bestimmungen, daß sie seine Lehre nicht treffen, auf das Schlagendste, wie uns scheint, entkräften? Wir wollen diese Methode nicht nachahmen und glauben vielmehr die Begründung seiner Behauptung, „daß Kuhn betreffs der göttlichen Erwählung und Gnadenaustheilung nur Lehren aufgestellt habe, wie sie mehr oder minder auch die größten Theologen der Vorzeit aufgestellt haben," selbst auf die Gefahr hin, von dem Gegenstand unserer Untersuchung abzuschweifen, hier mittheilen und beleuchten zu müssen. Indessen verlassen wir damit unser Thema nur scheinbar, indem uns die Prüfung des Schmid'schen Beweises die Nothwendigkeit einer Ausgleichung des thomistisch-molinistischen Gegensatzes, welche wir anbahnen möchten, in einem neuen Lichte zeigt und zugleich den Punkt, von welchem aus, in Gemäßheit der theologischen Bedürfnisse der Gegenwart, sie zu unternehmen sein dürfte, erkennen läßt.

„Kuhn," so tritt Herr Schmid (Sp. 711) seinen Beweis an, „betrachtet die active Empfänglichkeit bloß als eine Vorbedingung, nicht als eine Verdienstursache der innern Gnade. Er betrachtet sie, um in den Worten Heinrichs von Gent zu reden, bloß als eine causa congruitatis sine qua non, nicht als eine causa congruitatis propter quam. Er setzt sie in kein Werthverhältniß

zu derselben, er schreibt ihr keinerlei Verdienst zu, weder ein unvollkommenes Verdienst (meritum de congruo), noch ein vollkommenes (meritum de condigno). Er schließt also den Semipelagianismus im Principe aus, wie derselbe historisch immer gefaßt werden möge." Gesetzt aber nicht zugegeben — so lautet unsere Antwort — es lasse sich die auf einer natürlichen Thätigkeit beruhende active Empfänglichkeit, worin Kuhn die „bedingende Norm" der Gnadenaustheilung erkennt, als ihre bloße „Vorbedingung" begreifen, ohne daß sie hiedurch in ein „Werthverhältniß" zur Gnade gesetzt oder zu ihrer „Verdienstursache" gemacht würde; — so wäre dies noch keineswegs hinreichend, um „den Semipelagianismus im Principe auszuschließen." Eine nothwendige „Vorbedingung" der Gnade, bemerkt Ruiz zur Sache, kann eine bestimmte Gemüthsstimmung der einzelnen Menschen nur dann sein, wenn es als einigermaßen angemessen erscheint, daß Gott allen denen, welche sich darein versetzt haben, die Gnade verleihe. Findet aber eine solche Angemessenheit oder congruitas Statt; dann ist Gott, da die Angemessenheit einer Sache eine entsprechende Verpflichtung zu ihrer Ausführung oder die congruitas ein ihr entsprechendes debitum begründet, so oft jene „Vorbedingung" verwirklicht ist, zur Verleihung der Gnade gewissermaßen verpflichtet[1]). Und eine Lehre, welche für Gott

---

1) De providentia disp. 18. sect. 3. nro. 17: Dato reperiretur conditio, ratio vel occasio prorsus separata a merito, impetratione et dispositione; adhuc repugnaret gratiae, quoniam adhuc maneret debitum connaturalitatis, quamvis abesset debitum obsequii. Quod probo, supponendo nos agere de ratione, conditione et occasione, quae per se et ratione sui ex parte hominis provocet divinam clementiam, ut illi misereatur, etiamsi vis provocandi sit tenuissima et levissima. Und nach Schmid (Sp. 712) „will Kuhn den natürlichen Freiheitsgebrauch zu einer vorbereitenden Disposition oder Voraussetzung und zu einer Norm aller wirksamen Gnaden machen," als was er nur insoweit begriffen werden kann, als er an sich betrachtet für Gott ein geeigneter Beweggrund ist, sich denen gegenüber, welche sich hiedurch auf die Gnade vorbereiten, gnädig zu erweisen. Quo supposito, quaecunque ratio, conditio vel occasio, quae ex parte liberi arbitrii existeret, quantum haberet rationis, tantum haberet congruitatis. Nam congruitas nihil aliud est, quam consonantia cum ratione. Deinde quantum haberet occasionis et conditionis per se provocantis Deum ad misericordiam huic homini praestandam, tantum haberet rationis ac proinde etiam congruitatis. Ubi autem congruitas est aliqua per se data ex parte nostra; ibi

eine Verpflichtung zur Gnadenmittheilung (auch eine noch so geringe) aus einer natürlichen Thätigkeit des Menschen ableitet, — „schlöße den Semipelagianismus im Principe aus?" So gewiß nicht, als das zweite Concil von Orange die Ansicht, daß die Gnadenmittheilung an ein gewisses natürliches Verhalten des Menschen gebunden sei (can. 6: si quis humilitati aut obedientiae humanae subjungit gratiae adjutorium), oder daß Gott die creatürliche Willensentscheidung erwarte (can. 4: si quis, ut a peccato purgemur; voluntatem nostram Deum expectare contendit), als semipelagianisch bezeichnet. Sohin ist die größere oder geringere, aus einer natürlichen Thätigkeit der Einzelnen hervorgehende Empfänglichkeit für die Gnade, weil Gott nicht darauf „wartet," folgerichtig auch nicht die „bedingende Norm" ihrer Austheilung, d. h. für Gott erwächst daraus keine Verpflichtung (denn die beiden Begriffe sind correlativ) sich darnach zu richten.

Die Kuhn'sche Lehre, daß die Gnadenaustheilung eine „bedingende Norm" in dem natürlichen Verhalten der Einzelnen habe, dürfte kaum entschiedener, als durch die zweifache conciliarische Wendung, daß Gott bei Austheilung der Gnade kein bestimmtes Verhalten der Einzelnen „erwarte," sowie daß jene an keines „gebunden" sei, ausgeschlossen werden können. Ruiz, dem wir als einer weniger strengen Gnadenlehre zugethan hier mit Vorzug das Wort geben, erkennt in der semipelagianischen Theologie die leitende Tendenz, die Unterschiede in der Vertheilung der Gnadenmittel aus einem verschiedenen Verhalten der einzelnen Menschen, d. h. ihrer größern oder geringern natürlichen Empfänglichkeit dafür zu erklären[1]). Dieselbe Tendenz aber bezeichnet Kuhn auf das Ausdrücklichste als den leitenden Gedanken seiner Gnadenlehre. „Gehen wir also davon aus," sagt er, „daß die Menschen nach dem Falle, ungeachtet sie alle Sünder sind und des Ruhmes vor Gott ermangeln, doch durch den

---

etiam aliquod debitum erit saltem connaturalitatis, ut divina misericordia conferatur.

1) Ibid. tractat. III. prooem.: Cum hic esset scopus aut unicus aut praecipuus, ad quem omnes Semipelagianorum argumenta dirigebantur, nimirum ut ex humano conatu per solas vires naturae praeberent rationem discriminis, propter quam istis hominibus potius quam illis data fuerint quaedam remedia salutis.

natürlichen Gebrauch ihrer Vernunft und Freiheit sich von einander unterscheiden und sich so mehr und weniger empfänglich für die göttliche Gnade darstellen, und nehmen wir an, daß die göttliche Erwählung diese Selbstunterscheidung der Menschen gleichsam zu ihrer Grundlage habe; so kommt von dieser Auffassung und Betrachtung aus alles dasjenige zur Geltung, was wir als die axiomatischen Erfordernisse der wahren Erkenntniß der göttlichen Prädestination hervorgehoben haben" (Dogmatik. 2. Aflg. I. S. 1082).

Auf das obige Argument des Herrn Schmid gibt es noch eine andere Antwort. Wir können nämlich seine Voraussetzung, welche wir vorläufig gelten ließen, daß die von Kuhn als „Vorbedingung" der Gnade geforderte natürliche Thätigkeit in keinem „Werthverhältniß" zu ihr stehe, als eine grundlose zurückweisen. Wenn der natürliche Vernunft- und Freiheitsgebrauch, wie wir so eben von Kuhn gehört haben, dazu gut ist, daß sich durch ihn die einzelnen Menschen „mehr und weniger empfänglich für die göttliche Gnade darstellen," und bildet diese Empfänglichkeit die „bedingende Norm" ihrer Austheilung; so ist mein natürlicher Vernunft- und Freiheitsgebrauch in Bezug auf die Gnade keineswegs werthlos; er steht zu ihr so gewiß in einem „Werthverhältniß," als er es ist, der bewirkt, daß die Gnade überhaupt für mich einen Werth habe, den sie offenbar nur insoweit hat, als ich dafür empfänglich bin, d. h. durch meinen Freiheitsgebrauch es erst werde. Sohin verwirft Ruiz bezüglich der Nothwendigkeit eines natürlichen Freiheitsgebrauchs als Vorbereitung auf den Gnadenempfang mit vollem Recht die Unterscheidung eines meritum de congruo und einer bloßen „Vorbedingung." Jenes ist in Bezug auf die Gnade jede Thätigkeit, welche zu ihrer Erlangung aus sich etwas beiträgt. Wer möchte indessen behaupten, daß ein Freiheitsgebrauch, welcher die nothwendige „Vorbedingung" der Gnade erfüllt und mich für sie empfänglich macht, — zu ihrer Erlangung aus sich nichts beitrage? Insoweit daher Kuhn eine natürliche Thätigkeit des Menschen als „Vorbedingung" der Gnade begreift, — begreift er sie auch als meritum de congruo [1]).

1) Ibid. disp. 18. sect. 3. nro. 19: Si vere est ratio, conditio vel occasio per se conferens; eo ipso habet aliquam proportionem saltem

Die Berufung auf die Lehre Heinrichs von Gent von der causa congruitatis sine qua non ist keine glückliche. Denn wird damit eine natürliche Thätigkeit als Vorbedingung der Gnaden-mittheilung gefordert; so nehmen die Theologen keinen Anstand, jene Lehre fallen zu lassen. Non parum accedit ad Massiliensium errorem, urtheilt Ruiz darüber, ea praesertim ratione, quia praedictam causam congrui tanquam simpliciter necessariam requirit[1]). Andere suchen die fragliche Auffassung dadurch zu halten, daß sie dieselbe (im Sinne Molina's) von einer Bedingung der Gnadenwirksamkeit verstehen. Hievon aber kann Kuhn zum Schutze seiner Theorie keinen Gebrauch machen. Denn er verwirft nicht bloß auf das Bestimmteste die molinistische Anschauung von der Wirksamkeit der Gnade; sondern sein Vertheidiger (Sp. 712) versichert uns überdies, er wolle „nicht bloß den von Gott vorausgesehenen, der Gnade Gottes in Zukunft mitwirkenden Gebrauch des freien Willens, sondern auch den zeitlich vorausgehenden, unter dem Einfluß der allgemeinen Vorsehung und der äußern Offenbarung sich bethätigenden Gebrauch desselben" (also eine rein natürliche Thätigkeit!) „zu einer Voraussetzung aller wirksamen Gnaden machen;" womit sich Kuhn den Rückzug in die Stellung Molina's (wäre auch dieser nicht schon aus andern Gründen unmöglich) für immer abgeschnitten hat.

Da wir zufällig auf Molina zu sprechen kamen, so dürfte es uns gestattet sein, unser Befremden darüber zu äußern, daß Herr Schmid, während er doch gleich Kuhn die molinistische Lehrform als ungenügend bezeichnet, sie hier als Richtmaß, um darnach die Kuhn'sche Gnadenlehre zu beurtheilen, gebraucht! Wir können uns dem Richterspruch Molina's, so sehr wir den wissenschaftlichen Werth seiner Leistungen zu schätzen wissen, wenn es sich um die Gnade handelt, — nicht unterwerfen.

---

remotam cum gratia, ad quam obtinendam per se confert. Quodsi proportionem habet saltem remotam, hoc sufficit ut sit dispositio, per quam hic homo redditur aliquo modo proportionatus et praeparatus ad obtinendam gratiam. Unde praeterea sequitur esse meritum de congruo saltem remotum, si libere procuretur. Nam libere praestare aliquod bonum proportionatum ad gratiam, est aliquo modo meritorium gratiae, nec est aliquis justus titulus denegandi hoc jus quantumcunque minimum.

1) Ibid. disp. 21. sect. 4. nro. 7.

Noch viel weniger aber, wie gesagt, würde Herr Schmid ausrichten, wenn es ihm auch gelingen sollte, die Uebereinstimmung der Kuhn'schen Lehrfassung mit der Ausdrucksweise der von ihm angeführten ältern Theologen nachzuweisen. Denn abgesehen davon, daß sich einige unter ihnen (z. B. der hl. Thomas) an andern Stellen auf das Bestimmteste gegen die Kuhn'sche Lösung aussprechen; so hat sich in der spätern Theologie das kirchliche Bewußtsein darüber so deutlich kundgegeben, daß wir wohl annehmen dürfen, es würden sich jene Männer, wenn sie heute lebten, gegen die Kuhn'sche Fassung ebenso entschieden wie wir erklären. Dies anzunehmen sind wir um so mehr veranlaßt, als sich ihre Ausdrucksweise (in den meisten Fällen) in einem guten, dem Kuhn'schen Gedanken widersprechenden Sinne deuten läßt, und daß sie diesen Sinn, nicht aber den Kuhn'schen dabei vor Augen hatten, ist um so gewisser, wenn es feststeht, daß sie den letztern an andern Stellen ihrer Werke — auf das Unzweideutigste ausschließen. So sehr wir also jene ältern Theologen milde zu beurtheilen und insoweit es immer möglich ist, in einem guten Sinne zu erklären geneigt sind; — müssen wir uns doch, in ihrem eigenen Interesse sowie in jenem der theologischen Wissenschaft, allen Ernstes dagegen verwahren, daß man dem Geiste ihrer Lehre schnurstracks zuwiderlaufende und einem ihnen durchaus fernliegenden Ideenkreise angehörende Anschauungen durch die Berufung auf ihre Autorität, weil damit einzelne ihrer Aufstellungen, welche sie selber aber vielfach schon zurückgenommen oder verbessert haben, wenigstens dem Ausdruck nach übereinstimmen, zu decken suche.

Um nichts wirksamer ist die folgende Bemerkung, daß Kuhn den als „bedingende Norm" der Gnadenaustheilung geforderten natürlichen Vermögensgebrauch „nur zu einer Norm, aber nicht zu der Norm des göttlichen Heilsrathschlusses und dessen zeitlicher Ausführung mache," d. h. „nicht zu einer alleinmaßgebenden, in einem göttlichen Gesetze oder Versprechen wurzelnden Norm, welche alle andern, unserem Wissen verborgenen, inevidenten und uns unergründbaren Normen des göttlichen Heilsplanes ausschlösse" (Sp. 712). Auch damit ist nichts gewonnen, da, wie Ruiz berichtet, schon Cassian dieselbe Milderung des Systems, jedoch ohne den gewünschten Erfolg, d. h. ohne dadurch das Fahrwasser des Semipelagianismus zu ver-

lassen, vorgenommen hat. Nach dem Urtheil des Ruiz wird jede Theologie, die, wie nach der Ansicht Schmid's die Kuhn'sche, eine natürliche Thätigkeit als „bedingende Norm" der Gnadenaustheilung wenigstens für einige Menschen, obschon nicht für alle, betrachtet, eben hiedurch, daß sie es überhaupt thut, in die semipelagianische Strömung hineingezogen [1]). Vollends gleichgültig aber ist der weitere von Herrn Schmid hervorgehobene Umstand, daß Kuhn die durch eine natürliche Thätigkeit der Einzelnen zu verwirklichende active Empfänglichkeit für die Gnade nur als „Quasigrundlage" ihrer Austheilung, nicht als deren Grundlage schlechthin bezeichnet. Diese Ausdrucksweise beweist nur soviel, daß Kuhn selber eine dunkle Ahnung von der Härte seiner Fassung gehabt hat, weßhalb er sie hintennach durch ein beigefügtes „gleichsam" abzuschwächen bestrebt ist.

„Das zweite Concil von Orange" — argumentirt Herr Schmid — „verwirft (can. 4. 6. 14.) nicht die natürlichen Vorbedingungen des übernatürlichen Lebens; es verwirft nicht die natürliche Gotteserkenntniß, nicht die natürliche Erkenntniß der Glaubwürdigkeit der positiven Offenbarung, nicht die Möglichkeit eines natürlichen Glaubens an dieselbe" (Sp. 711). Wohin zielt dieses Argument? Es soll beweisen, daß die Lehre Kuhn's, welche eine natürliche Thätigkeit der einzelnen Menschen als „bedingende Norm" der Gnadenaustheilung begreift, durch die bezeichneten Bestimmungen nicht getroffen werde. Wenn uns also Herr Schmid zu diesem Zweck daran erinnert, das Concil „verwerfe nicht die natürlichen Vorbedingungen des übernatürlichen Lebens, nicht die natürliche Gotteserkenntniß, nicht die natürliche Erkenntniß der Glaubwürdigkeit der positiven Offenbarung" u. s. w. — so hat diese Erinnerung in dem Zusammenhang, in welchem sie steht, entweder keinen Sinn, oder sie muß in dem Leser die Meinung erzeugen, als verwerfe die der Kuhn'schen Lehre von der natürlichen Empfänglichkeit für die Gnade entgegengesetzte An-

1) Ibid. disp. 14. sect. 2. nro. 21.: Notandum tamen est, adhuc Semipelagiani erroris nota dignum esse, qui diceret plurimos homines divina gratia praeveniri ante humanos conatus, caeterum ab *aliquibus* hominibus per humanos conatus praeveniri gratiam, ita ut propterea gratiam inveniant et obtineant, quia per vires humanas quaesierunt et petierunt. Nam hoc etiam asseruit Cassianus.

schauung — „die natürlichen Vorbedingungen des übernatürlichen Lebens, die natürliche Gotteserkenntniß, die natürliche Erkenntniß der Glaubwürdigkeit der positiven Offenbarung" u. s. w. Denn die Bemerkung, daß sie das Concil nicht verwerfe, beweist nur dann, wenn wir sie verwerfen, was sie beweisen soll, nämlich daß wir uns gegen Kuhn mit Unrecht auf jenes Concil berufen. Herr Schmid berichtet also seinen Lesern, wir läugneten „die natürlichen Vorbedingungen des übernatürlichen Lebens, die natürliche Gotteserkenntniß, die natürliche Erkenntniß der Glaubwürdigkeit der positiven Offenbarung" u. s. w. Das ist wohl auch der Sinn des folgenden Satzes (Sp. 714), wo von unseren „eigenen Aufstellungen" gesagt wird: „die Rechte des Natürlichen bringen sie nach verschiedenen Beziehungen hin nicht zu der ihnen gebührenden Anerkennung und lassen folglich auch den Unterschied und die dialektische Vermittlung des Natürlichen und Uebernatürlichen nicht immer zu deren vollen Rechte kommen."

Diese Insinuation ist nicht neu. Schon der Dogmatiker von Tübingen hat sich ihrer bedient. Die unangenehmen Erfahrungen aber, welche er dabei gemacht hat, hätten seinen Münchner Collegen schon aus Klugheitsrücksichten und in seinem eigenen Interesse abhalten sollen, auch in diesem Stücke in seine Fußstapfen zu treten. Es wird uns Niemand zumuthen, uns gegen eine solche Polemik zu vertheidigen. Der Umstand aber, daß man sie überhaupt versucht, ist für die theologische Richtung, die man dadurch zu vertheidigen gedenkt, zu bezeichnend, als daß wir die Sache nicht wenigstens constatiren sollten.

Wir läugneten „die natürlichen Vorbedingungen des übernatürlichen Lebens?" Allerdings, antwortet Herr Schmid. Denn es werde ja von uns die Kuhn'sche Lehre von einer activen Empfänglichkeit als der „Vorbedingung" der Gnade auf das Heftigste bestritten. Diese Confusion zu vermeiden wäre für den Dogmatiker von München ein Leichtes gewesen, wenn er nur bedacht hätte, was wir auf S. 77 unserer Schrift „Natur und Uebernatur" bemerken. Gewiß! die Gnade hat die Natur zu ihrer Voraussetzung (gratia supponit naturam), und insbesondere geht dem christlichen Glauben ein natürlicher Vernunftgebrauch — voran (rationis usus fidem praecedit). Aber nicht wir treten dieser Wahrheit zu nahe, sondern Kuhn läugnet sie, und sein

Vertheidiger erweist ihm einen schlechten Dienst, wenn er uns daran erinnert.

Die zwei Wahrheiten, daß ein natürlicher Vermögensgebrauch dem christlichen Glauben vorangehe, daß aber die Austheilung der Glaubensgnade keineswegs dadurch bedingt sei, widersprechen sich nicht, und es ist sonach ein vergebliches Beginnen, wenn Herr Schmid die Kuhn'sche Läugnung der letztern Wahrheit durch die Berufung auf die erstere — abgesehen davon, daß Kuhn auch diese läugnet — zu rechtfertigen versucht. Wenn die Natur, wie wir an einem andern Ort ausführlich bewiesen haben, die Unterlage der Gnade bildet, weil diese dem creatürlichen Geiste zu dem Zwecke, seine Natur übernatürlich zu ergänzen, mitgetheilt wird; — dann gibt es allerdings gewisse „natürliche Vorbedingungen des übernatürlichen Lebens," nämlich in dem Sinne, daß wenn überhaupt der Geist zu einem übernatürlichen Leben erhoben werden soll, es ein Geistesleben geben muß, das sich von jenem, wozu er erst durch die Gnade erhoben wird, als sein natürliches Leben unterscheiden läßt: denn ohne den Begriff der Natur ist der einer Uebernatur — unvollziehbar. Folgt aber aus diesem Verhältniß, daß das natürliche Geistesleben, dessen der Geist, um zu einem übernatürlichen erhoben werden zu können, fähig sein muß, die Ursache, weßhalb er thatsächlich dazu erhoben wird, kurz die „bedingende Norm" dieser Erhebung bilde? Herr Schmid hält diese Folge für eine rechtmäßige. Denn sonst könnte er nicht aus dem Umstand, daß das zweite Concil von Orange jenes nicht verwirft, den Schluß ziehen, daß auch dieses seinen Bestimmungen nicht zuwiderlaufe. Jene Consequenz erweist sich aber auf den ersten Blick — als ein handgreifliches Sophisma, und die Logiker warnen uns davor, indem sie den Schluß: post hoc, ergo propter hoc — für einen Trugschluß erklären.

An dem Satze, daß ein natürlicher Vernunftgebrauch dem christlichen Glauben vorangehe (rationis usus fidem praecedit), ist gegen Kuhn mit aller Entschiedenheit festzuhalten, allein wir haben gegen ihn auch den weiteren Satz zu vertheidigen, daß die Austheilung der Glaubensgnade von keinem natürlichen Vernunftgebrauch als ihrer bedingenden Norm abhängig sei. Und beide Sätze widersprechen sich nicht, da aus der Wahrheit, daß ein natürlicher Vernunftgebrauch dem christ-

lichen Glauben vorangehe, ebensowenig, als der Schluß: post hoc, ergo propter hoc ein rechtmäßiger ist, geschlossen werden darf, daß die Glaubensgnade den einzelnen Menschen nach Maßgabe jenes natürlichen Vernunftgebrauchs, den auch wir als dem christlichen Glaubensacte vorangehend begreifen, — mitgetheilt werde.

Das Wort „Vorbedingung" kann in einem causalen und in einem rein successiven Sinne verstanden werden. Diesen Doppelsinn hat Herr Schmid zu seinen Zwecken ausgebeutet. Weil also das Concil von Orange „die natürliche Gotteserkenntniß, die natürliche Erkenntniß der Glaubwürdigkeit der positiven Offenbarung" u. s. w. als „natürliche Vorbedingungen des übernatürlichen Lebens" — im rein successiven Sinne des Wortes nicht verwirft; deßhalb glaubt sich der Vertheidiger Kuhn's zu der Annahme berechtiget, auch die Kuhn'sche Theologie, welche eine natürliche Thätigkeit als „Vorbedingung" der Gnadenaustheilung — im causalen Sinne begreift, werde dadurch nicht getroffen. Allein wer sieht nicht das Sophisma? Es liegt darin, daß der Sinn der strittigen Behauptung unter der Hand geändert wird.

Nicht glücklicher ist der folgende Satz, womit Herr Schmid seine Vertheidigung fortspinnt: „Es (das Concil) verwirft auch nicht in jeglichem Sinne des Wortes ein unter der Leitung der allgemeinen Vorsehung oder der äußern Gnade sich bildendes Bewußtsein und Gefühl der natürlichen Hülfs- und Erlösungsbedürftigkeit u. s. w." Was thut dies zur Sache? Sei es auch, daß ein solches Bewußtsein nicht in jeglichem Sinne verworfen werde; — so etwas zu behaupten ist uns ja niemals eingefallen: wir haben bei unseren Bedenken dagegen allein den Kuhn'schen Sinn im Auge gehabt, und daß der, beziehungsweise die Kuhn'sche Auffassung jenes Bewußtseins als einer „bedingenden Norm" der Gnadenaustheilung dem Arausicanum gerecht werde, — dies will Herr Schmid bewiesen haben?

„All diese Vorbedingungen," fährt er fort, „tragen gar nichts bei zur Erzeugung einer Glaubenswilligkeit, eines Glaubens, einer Liebe u. s. w., wie sie zum übernatürlichen Heile erforderlich sind (sicut oportet)." Er glaubt also die Kuhn'sche Theologie vor dem Urtheil von Orange durch die Wendung zu schützen, daß ihr zufolge die als „bedingende Norm" der Gnadenaustheilung

geforderte natürliche Thätigkeit — zur Erzeugung einer Glaubenswilligkeit und eines Glaubens sicut oportet „gar nichts beitrage;" d. h. unmittelbar trage sie nichts dazu bei, mußte er sagen, wenn er sich genau ausdrücken wollte. Denn daß sie es mittelbar thue, kann derjenige, welcher die Austheilung der Gnade von einer natürlichen Thätigkeit als ihrer „bedingenden Norm" abhängig macht, nur dann in Abrede stellen, wenn er die Gnade nicht für schlechthin nothwendig zum übernatürlichen Heil erklärt. Muß sonach im Interesse der absoluten Nothwendigkeit der Gnade zum christlichen Glauben angenommen werden, daß die von Kuhn als „bedingende Norm" der Gnadenaustheilung begriffene natürliche Thätigkeit zu jenem wenigstens mittelbar etwas beitrage; — so wäre jetzt zu untersuchen, ob die durch das zweite Concil von Orange verurtheilte Anschauung über das Verhältniß der natürlichen Thätigkeit zum christlichen Glauben von dem Gedanken ausging, daß sie ihn unmittelbar durch sich selber erzeuge, oder ob er jener Ansicht zufolge durch den menschlichen Geist nicht ohne die Gnade, obschon nach Maßgabe seiner natürlichen Vorbereitung darauf, erzeugt wird.

Wie die Semipelagianer hierüber dachten, kann nicht zweifelhaft sein, da der hl. Prosper in seinem berühmten Briefe an St. Augustin (vor der augustinischen Schrift de praedestinatione sanctorum) unter Andern als semipelagianische Lehre anführt, daß Niemand durch seine Werke, sondern allein durch die Gnade zum Heil gelange (neminem per opera sua, sed per Dei gratiam regeneratione salvari), und daß auch der Glaube nicht ohne sie zu Stande komme (fides, quae deinceps per gratiam sit juvanda). Allein dieser Gnade, welche auch der Semipelagianismus für nothwendig „zum übernatürlichen Heil" erklärt, wird der Einzelne — und hierin liegt der Irrthum — nur insoweit theilhaftig, als er sich durch eine natürliche Thätigkeit dafür empfänglich macht. Diese trägt auch nach semipelagianischer Lehre zur Erzeugung eines Glaubens und einer Liebe, „wie sie zum übernatürlichen Heile erforderlich sind," unmittelbar und an sich nichts bei, sondern nur mittelbar, als die „bedingende Norm" der Glaubensgnade. Auch der Semipelagianismus beruft sich auf die „natürlichen Vorbedingungen des übernatürlichen Lebens;" denn der Mensch ist ihm zufolge mit

seinen natürlichen Vermögen dazu ausgerüstet: ut ad hanc gratiam, qua in Christo renascimur, possit pervenire, per naturalem scilicet facultatem, petendo, quaerendo, pulsando; ut ideo accipiat, ideo inveniat, ideo introeat, quia bono naturae bene usus, ad istam *salvantem gratiam* initialis gratiae ope meruerit pervenire. Zu der initialis gratia zählt außer den natürlichen Vermögen nach semipelagianischer Auffassung auch die „allgemeine Vorsehung und äußere Offenbarung Gottes.“ Darnach erweist sich die Schmid'sche Erinnerung, daß die fragliche „Vorbedingung“ der Gnade zur Erzeugung des Glaubens selber (sicut oportet) nichts beitrage, — als durchaus unwirksam. Denn damit allein ist der semipelagianische Standpunkt noch lange nicht überwunden. Massilienses, urtheilt darüber Ruiz, non eo devenerant amentiae, ut viribus naturae concederent potestatem producendi ultimam dispositionem ad gratiam justificationis et remissionem peccatorum. Solummodo namque concedebant potestatem producendi illa initia, quibus positis subjungeretur a Deo supernaturale adjutorium ad proximas dispositiones justitiae necessarium [1]).

Nach diesen Versuchen zur Vertheidigung Kuhn's spricht Herr Schmid seine eigene „dogmatische“ Ueberzeugung dahin aus, „mit dogmatischer Gewißheit“ lasse sich „auf Grund der Schrift- und Kirchenlehre“ bestimmen, daß „der freie Wille sich für das Heil negativ disponiren, d. h. alle Hindernisse desselben entfernen müsse und dieses nur durch eigene positive Thätigkeit thun könne, in einem solchen Sinne sich also auch positiv disponiren müsse für das Heil“ (Sp. 713 f). Wir würden hiezu geschwiegen haben, wenn er nicht daran eine Bemerkung, zu welcher wir es nicht dürfen, geknüpft hätte. Er erklärt nämlich, „in dieser Hauptsache keine Abweichung der Anschauungen Kuhn's von denen seines Gegners (d. h. den unserigen) zu gewahren“ (Sp. 714). Begreift also Kuhn die durch die eigene Thätigkeit der Einzelnen zu realisirende positive Disposition für das Heil als die Frucht eines natürlichen Vermögensgebrauchs; so könnte und müßte sich der Mensch auch nach unserer Ansicht — denn wir sollen ja mit Kuhn „in dieser Hauptsache“ übereinstimmen — durch einen natürlichen Vermögensgebrauch für die Heilsgnade dispo-

1) Ibid. disp. 14. sect. 2. nro. 11.

niren! Gegen diese Unterstellung aber feierlich Verwahrung einzulegen, sind wir so gewiß verpflichtet, als alle katholischen Schulen die uns zugeschriebene Aufstellung, obschon dafür der Dogmatiker von München eine „dogmatische Gewißheit" in Anspruch nimmt, — für einen dogmatischen Irrthum erklären. Denn über die Lehre, daß keine natürliche Thätigkeit als nothwendige Disposition für das Heil in dem Sinne, daß dieses nicht ohne sie erlangt werden könne, zu begreifen sei (quilibet actus elicitus per vires naturae absque auxilio gratiae non est dispositio necessaria, ut justificatio vel auxiliatrix gratia obtineatur, sed sine tali dispositione obtineri potest), gibt Ruiz — und wie er, redet die gesammte classische Theologie — das folgende Urtheil ab: Hanc assertionem existimo esse ita certam, ut *oppositum sit error*, quoniam concilium Arausicanum II. can. 4. damnat ut resistentem Spiritui sancto eum, qui dixerit, Deum expectare voluntates nostras, ut purgari velimus [1]).

Daß sich der Mensch durch seine natürliche Thätigkeit negativ für die Heilsgnade zu disponiren vermöge, in dem Sinne, daß er unter Umständen gewisse Hindernisse der Gnade, nämlich die Sünde — nicht alle Sünden — aus natürlicher Kraft fähig sei zu vermeiden, haben auch wir behauptet und uns deßhalb von Seiten Kuhn's den Vorwurf einer „grell pelagianischen Ansicht" zugezogen (Vrglch. Natur und Uebernatur S. 291): allein wir bestreiten, daß sich der Mensch auf diese Weise, d. h. durch seine natürliche Sorgfalt in Vermeidung der Sünde, — „disponiren müsse für das Heil." Denn die Heils- und Rechtfertigungsgnade wird nicht nur denjenigen, welche es an der ihnen möglichen natürlichen Anstrengung, die Sünde zu vermeiden, nicht fehlen ließen, noch überhaupt nach Maßgabe einer natürlichen Disposition verliehen. Allerdings vermögen wir „mit dogmatischer Gewißheit" zu bestimmen, daß sich Erwachsene „durch eigene positive Thätigkeit" für die Rechtfertigungsgnade disponiren müssen; indessen abgesehen davon, daß sich unsere Controverse mit Kuhn nicht um die nothwendigen Dispositionen für die Rechtfertigung, sondern um die natürliche Empfänglichkeit für die Gnade überhaupt, für das primum gratiae

1) Ibid. disp. 20. sect. 2. nro. 1.

auxilium und um die „bedingende Norm" seiner Austheilung dreht; — so vermögen wir die Schmid'sche Bemerkung auch dann nicht als richtig anzuerkennen, wenn etwa damit gesagt sein sollte, daß unsere Ansicht wenigstens in jenem Punkte (der übrigens wie gesagt außerhalb gegenwärtiger Frage liegt) mit der Kuhn'schen übereinstimme. Denn Kuhn — in unserer Schrift „Natur und Uebernatur" S. 78. 88 ff. haben wir den Nachweis geführt — begreift die den Menschen für die Rechtfertigungsgnade disponirende Thätigkeit als eine natürliche, während wir sie als eine übernatürliche fassen. Ich weiß mir also gar nicht zu denken, was das für eine „Hauptsache" sein soll, worin Herr Schmid „keine Abweichung" meiner Lehre von der Kuhn'schen bezüglich des einschlägigen Punktes „gewahren" will.

Unsere „Abweichung" von der für unsere Lehre von ihm erklärten und obendrein nach seinem Dafürhalten „mit dogmatischer Gewißheit" festzuhaltenden Anschauung — ist leider noch nicht zu Ende. Wir behaupten allerdings, es vermöge der Mensch aus natürlicher Kraft die Sünde unter Umständen zu vermeiden und sich insofern negativ für die Heilsgnade zu disponiren; allein mittelst eines hinzugefügten „das heißt" erklärt Herr Schmid dieses negative sich für die Heilsgnade Disponiren, wovon er überdies, gerade insoweit es auf einer natürlichen Thätigkeit beruht, ihre Austheilung abhängig macht, — in einem Sinne, wogegen wir, da er ihn für den unserigen ausgibt, auf das Feierlichste protestiren müssen. Sich negativ für das Heil disponiren heißt keineswegs, wie Herr Schmid mit seinem „das heißt" zu verstehen gibt, „alle Hindernisse desselben entfernen." Zwar ist der Mensch aus natürlicher Kraft die Sünde — nicht alle Sünden, wie man hier voraussetzt — zu vermeiden im Stande; nachdem er sie aber begangen hat, vermag er nicht aus natürlicher Kraft das hiedurch gesetzte „Hinderniß" — zu „entfernen." Ein Hinderniß „entfernen" und es vermeiden sind offenbar zwei ganz verschiedene Dinge; dieses kann unter Umständen die natürliche Kraft des menschlichen Willens, jenes nimmermehr.

Welch' ein Abgrund öffnet sich hier vor der Münchner Dogmatik? Die „eigene positive Thätigkeit," wodurch sich der Einzelne „positiv disponiren muß für das Heil," kann dem Zusammenhang nach nur eine natürliche bedeuten. Besteht also

die dadurch bewirkte Disposition in der „Entfernung aller Hindernisse des Heils;" so hält die Schmid'sche Theologie auch diese aus natürlicher Kraft für möglich, d. h. sie lehrt (freilich ohne es zu wollen) eine Rechtfertigung aus reiner Kraft der menschlichen Natur: denn mit der Beseitigung aller Hindernisse des Heils tritt dieses selber ein. Oder findet Herr Schmid die obige Consequenz zu hart; so wird er doch nicht läugnen können, daß wer aus natürlicher Kraft „alle Hindernisse des Heils entfernt," damit wenigstens die dispositio ultima für seine Rechtfertigung, obschon nicht diese selber, — aus natürlicher Kraft vollbringt; was mehr als genug ist, um bezüglich der dogmatischen Unzulässigkeit seiner Lehre, denn von seiner Absicht haben wir die beste Meinung, — jeden Zweifel auszuschließen.

Wir verlassen ihn jetzt für einige Zeit, um uns wieder der alten Theologie und dem sie spaltenden Lehrgegensatze zuzuwenden. Daß dieser mit der Controverse zwischen Kuhn und uns nichts gemein hat, haben wir aus der Schmid'schen Vertheidigung, welche, nebenbei bemerkt, eine nicht uninteressante Illustration zu dem bekannten Ausspruch Döllinger's, daß Deutschland „das classische Land der Theologie" sei, zu bilden geeignet ist, sattsam zu entnehmen Gelegenheit gehabt. Kuhn sucht daher vergebens seine Abweichung von unserer classischen Theologie durch „den scharfen und durchgreifenden Gegensatz" innerhalb dieser selbst zu rechtfertigen. Denn so wenig wir diesen Gegensatz nicht zu sehen im Stande oder ihn tendenziös abzuschwächen gewillt sind; — eben so fest steht bei uns die Ueberzeugung, daß Molinisten und Thomisten ganz das gleiche Interesse haben, sich gegen Kuhn zu erklären, und ihre sie gleichmäßig hiezu veranlassende, aus der Bestimmtheit des kirchlichen Bewußtseins darüber hervorgehende Einhelligkeit bietet uns einen sichern Anhaltspunkt dar, von wo aus eine Klarstellung der ihrem historischen Gegensatz zu Grunde liegenden offenen Frage unternommen und seine Ausgleichung wenigstens angebahnt, wenn auch nicht durchgeführt werden kann, indem sich dieses zwar gerade in der Gegenwart mehr und mehr als ein theologisches Bedürfniß herausstellt, aber auf rein wissenschaftlichem Wege nicht zu erzielen ist.

d) Die offene Frage.

So gewiß es ist, daß Gott allen Menschen die Erlangung des Heils möglich gemacht hat; ebenso unverbrüchlich ist an dem andern Satze festzuhalten, daß diejenigen, welche seinem Rathschluß gemäß es wirklich erlangen sollen, des Heiles unfehlbar theilhaftig werden. Von der wirksamen Gnade, welche sie dahin führt, sagt in diesem Sinn St. Augustin, sie werde von keinem harten Herzen zurückgewiesen (a nullo duro corde respuitur). Denn Gott verleiht sie eben dazu, um die Härte des Herzens hinwegzunehmen (ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur[1]). Sie macht den Willen unüberwindlich (ut ipso donante *invictissime* quod bonum est vellent); und unter ihrem Einfluß erfolgt die Handlung, wozu sie ihn antreibt, unfehlbar und unaufhaltsam (subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia *indeclinabiliter* et *inseparabiliter* ageretur[2]). Allein woher empfängt die wirksame Gnade diese verborgene und zuverlässigste Heilkraft[3])?

Hiermit betreten wir das Gebiet der offenen Frage. Nicht die Frage — wohlgemerkt — ist uns eine offene, ob die Gnade diese Wirksamkeit, welche ihr mit St. Augustin die gesammte Theologie zuzuschreiben wenigstens bestrebt ist, — überhaupt besitze oder nicht; sondern allein, woher sie stamme? Und auch dieses, daß sie von Gott stammt, ist uns keine offene Ansicht; wir halten es für eine feststehende Wahrheit auch in dem Sinne, daß die übernatürliche Freiheitsthätigkeit des menschlichen Willens auch als solche — durch Gott mitbewirkt werde. Denn das Wollen und Laufen, sagt der hl. Hieronymus, ist zwar meine Sache; aber auch das gerade, was ich dazu thue, d. h. meine freiheitliche Mitwirkung mit der Gnade, ist dieses (nämlich mein Werk) nur insoweit, als es mir sie (die göttliche Gnade) ermöglicht (ipsum meum sine Dei semper auxilio non erit meum[4]). Sind sohin unsere Heilsacte auch in dem

1) De praedest. sanct. cap. 8. nro. 13.

2) De corrept. et grat. cap. 12 nro. 38.

3) Ibid. cap. 5 nro. 8: Quamvis non negetur Deus posse, quem velit, etiam nullo homine corripiente, corrigere, et ad dolorem salubrem poenitentiae *occultissima* et *potentissima* medicinae suae potestate perducere.

4) Ad Ctesiphont. oper. Paris. 1706. tom. IV. pars. 2. pag. 478.

Betrachte, in welchem sie sich als unsere darstellen, Gottes eigenes Werk (proprium ejus opus nach tridentinischem Ausdruck); so vermag sie Gott, wenn er will, zu vollbringen, d. h. durch uns als frei gewollte vollbringen zu lassen. Dies kann von den Principien aus, welche wir als die kirchlichen erkannt haben, keinem Zweifel unterliegen. In Frage steht allein das Wie. Wie haben wir uns die Wirkungsweise des Gnadeneinflusses zu denken, wodurch Gott — denn daß er es könne, steht außer Frage — dem creatürlichen Willen eine bestimmte Thätigkeit, die er von ihm haben will, mit unfehlbarem Erfolg, aber als eine freiheitliche zu entlocken im Stande ist?

Hier haben wir zunächst festzuhalten, daß die wirksame Gnade an sich betrachtet — d. h. der göttliche Eindruck auf den creatürlichen Willen, in keinem nothwendigen und unfehlbaren Zusammenhang mit der Entscheidung, wozu sie ihn antreibt, stehe. Er kann sohin auch der wirksamen Gnade — diese an sich betrachtet — Widerstand leisten. Hiedurch wird aber die Unfehlbarkeit ihrer Wirksamkeit keineswegs in Frage gestellt. Denn obschon an sich oder im Hinblick auf die eigene Beschaffenheit der Gnade von der freien Zustimmung des Willens abhängig, ist sie dieses unter einem andern Gesichtspunkt nicht, nämlich unter dem des Zweckes, wozu sie ihm von Gott mitgetheilt wird. Soll dadurch eine bestimmte Freiheitsentscheidung des creatürlichen Willens erzielt werden; so erfolgt sie, den göttlichen Beschluß vorausgesetzt, ebenso unfehlbar, als überhaupt die göttlichen Beschlüsse in Erfüllung gehen.

Was in einem Andern aufgenommen wird, sagt in diesem Sinn der hl. Thomas, kann unter einem zweifachen Gesichtspunkte, nämlich seinem Sein nach und mit Rücksicht auf seine ratio, d. h. hinsichtlich des Zweckes seiner Mittheilung, in Betracht kommen. Unter dem erstern Gesichtspunkt richtet es sich nach der eigenen Seins- und Wirkungsweise desjenigen, welchem es mitgetheilt wird; insoweit dies aber zu einem bestimmten Zwecke geschieht, steht der, welcher etwas in sich aufnimmt, unter dem Einfluß des von ihm Aufgenommenen, nach Maßgabe des Zweckes, welcher dadurch erreicht werden soll. So verhält es sich auch mit der Gnade. Ihrem Sein nach oder an sich betrachtet ist sie von dem freien Willen abhängig; insoweit sie ihm aber zu dem Zwecke, ihn mit Gott zu verbinden, mitge-

theilt wird, bewirkt sie, daß auch er an der Unfehlbarkeit der göttlichen Wirkungen Theil nehme; sohin erfolgt die That, wozu sie ihn bewegt, unter ihrem Einfluß unfehlbar, obschon nicht zufolge eines innern und wesentlichen Zusammenhangs zwischen ihr und der eigenen Beschaffenheit der Gnadeneinwirkung, diese an sich betrachtet[1]).

Die Wirkungsweise der Gnade richtet sich nach jener des freien Willens. Ihm aber, sagt der englische Lehrer, ist es wesentlich, Herr über seine Handlungen zu sein, und damit verträgt es sich nicht, daß er in einer bestimmten Richtung, bevor er sich selbst dazu entscheidet, zu handeln genöthiget sei (Deus voluntati hominis dedit dominium sui actus, ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis[2]); vielmehr haben die Vernunft und der Wille selber das Vermögen, sich so oder anders zu entscheiden (determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis[3]). Und daß es der Wille thue, d. h. aus seiner Unentschiedenheit heraustrete (quod determinate exeat in hunc actum vel in illum); hiezu wird er nicht von einem Andern determinirt, sondern bestimmt sich selbst (non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate[4]). Der Grund, weßhalb nur die geistigen Wesen mit Freiheit begabt sind, liegt nach St. Thomas darin, weil die ungeistigen nicht wie jene sich selber zu ihren Handlungen determiniren, sondern dazu von andern Ursachen determinirt werden[5]). Ein Vermögen, das, wie der menschliche Wille, nach zwei

1) De verit. quaest. 24. a. 8. ad 6: Ejus, quod recipitur in aliquo, potest considerari et esse et ratio. Secundum quidem esse suum est in eo, in quo recipitur, per modum recipientis; sed tamen ipsum recipiens trahitur ad suam rationem, sicut calor receptus in aqua habet esse in aqua per modum aquae; in quantum scilicet inest aquae uti accidens subjecto, tamen aquam trahit a naturali sua dispositione ad hoc, quod fiat calida et faciat actum caloris, et similiter lux aerem, licet non contra naturam aeris. Ita et gratia secundum esse suum est in libero arbitrio per modum ejus sicut accidens in subjecto; sed tamen ad rationem suae immutabilitatis liberum arbitrium pertrahit, ipsum Deo conjungens.

2) De potent. quaest. 3. a. 7. ad 12.

3) Ibid. ad 13.

4) Sent. lib. II. dist. 39. quaest 1. a. 1.

5) Ibid. dist. 25. quaest. 1. a. 1: Haec est differentia in agentibus, quia quaedam determinant sibi finem et actum in finem illum, quaedam

verschiedenen Richtungen hin thätig sein kann, ist nicht durch sein eigenes Wesen von vornherein dazu bestimmt, nur in einer gewissen Richtung thätig zu sein, vielmehr wird es durch das handelnde Princip selber oder das proprium movens dazu bestimmt, sich so oder anders zu entscheiden [1]). Der Wille begehrt nur insoweit ein bestimmtes Gut, als ihn dazu die Vernunft determinirt [2]); er wird es per consilium rationis, ohne daß hiezu der Einfluß einer äußern Ursache nothwendig wäre (nec oportet hoc esse per aliquod agens extrinsecum [3]).

Was folgt aber aus diesen thomistischen Stellen? Etwa daß nur die ungeistige Creatur, nicht auch der vernünftige Wille durch Gott zu seiner Thätigkeit vorausbewegt werde? Keineswegs. Der creatürliche Geist bestimmt sich selber zu seiner Thätigkeit. Mehr sagen sie nicht. Er wird aber dazu außerdem unbeschadet seiner Selbstbestimmung, ja gerade zu dieser — durch Gott vorausbewegt. So entschieden andere zahlreiche Aussprüche des englischen Lehrers die göttliche Vorausbewegung auch für die Freiheitshandlungen des creatürlichen Willens fordern; ebensowenig wird sie durch die angezogenen ausgeschlossen. Wenn er insbesondere sagt, der creatürliche Wille werde nicht von einem Andern dazu bestimmt, aus seiner Unentschiedenheit herauszutreten (quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinante); so darf man bei diesem alius determinans nicht an Gott denken. Dem Zusammenhang nach handelt es sich offenbar um eine creatürliche Ursache.

---

vero non; nec aliquod agens finem sibi praestituere potest, nisi rationem finis cognoscat et ordinem ejus, quod est ad finem ipsum; quod solum in habentibus intellectum est; et inde est quod judicium de actione propria est solum in habentibus intellectum, quasi in potestate eorum constitutum sit eligere hanc actionem vel illam, unde et dominium sui actus habere dicuntur; et propter hoc in solis intellectum habentibus liberum arbitrium invenitur, non autem in illis, quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed a quibusdam aliis causis prioribus.

1) De virtut. quaest. 1. a. 9: Quae sunt ad utrumlibet, non habent aliquam formam, ex qua declinent ad unum determinate, sed a proprio movente determinantur ad aliquid unum.

2) L. c.: Quia igitur vis appetitiva se habet ad utrumlibet, non tendit in unum nisi secundum quod a ratione determinatur in illud.

3) De malo quaest. 3. a. 3. ad 5.

Der freie Wille, bemerkt St. Thomas, zeichnet sich in seiner Wirksamkeit vor den unfreien oder Naturursachen dadurch aus, daß diese, obschon ihre Thätigkeit von ihnen selber ausgeht, sich doch nicht selber dazu bestimmen; sie werden es vielmehr von einem Andern, welcher ihnen die Natur, wodurch sie zu dieser und keiner andern Thätigkeit bestimmt sind, gegeben hat[1]). Ihre Natur aber empfangen sie von ihrem Erzeuger, folglich von einem creatürlichen Agens; von ihm also erfahren sie auch die Determination zu ihrer Thätigkeit, welcher nicht unterworfen zu sein nach der Lehre des hl. Thomas den auszeichnenden Vorzug der vernünftigen Ursache vor der unvernünftigen ausmacht. Darnach muß unter dem alius determinans, wovon St. Thomas die Willensthätigkeit für unabhängig erklärt, offenbar dieselbe Ursache verstanden werden, welche die unvernünftigen Wesen zu der ihrigen bestimmt, d. h. ein creatürliches Agens. Die freie Ursache — mehr will St. Thomas nicht sagen — wird zu ihrer Thätigkeit in dem Betracht nicht determinirt, in welchem es die unfreie wird. Diese wird es aber so, daß sie sich zu ihrer Thätigkeit nicht zugleich selber bestimmt. Endlich will der englische Lehrer in dem fraglichen Artikel bloß nachweisen, daß der creatürliche Wille die eigene Ursache seiner Entscheidungen sei. Das ist er aber, wenn er sich selbst dazu bestimmt. Mit dieser Annahme wird dem Zweck des Artikels vollständig genügt, und gegen die göttliche Vorausbewegung ließe sich daraus nur dann etwas folgern, wenn St. Thomas von der Ansicht ausginge, es werde durch sie die creatürliche Selbstbestimmung ausgeschlossen. Da er indessen das gerade Gegentheil hievon an unzähligen Stellen lehrt; so muß man sich wirklich darüber wundern, daß die Gegner der göttlichen Vorausbewegung aus jener thomistischen Aeußerung folgern, der englische Lehrer habe sie nicht gekannt.

Zum Ueberfluß verwahrt er sich selber gegen ein solches Verständniß seiner Lehre. Denn in demselben Buch der Sentenzen, welchem sie entnommen ist, unterläßt er nicht zu erinnern, durch Aeußerungen wie diese, der creatürliche Wille bestimme sich aus

1) Sent. lib. II. dist. 39. quaest. 1. a. 1: In naturalibus actus progreditur ab agente; sed tamen determinatio ad hunc actum non est ab agente, sed ab eo, qui agenti talem naturam dedit, per quam ad hunc actum determinatum est.

sich selber u. s. w., sei der Einfluß der göttlichen Causalität keineswegs ausgeschlossen (ut τὸ per se non excludat divinam causalitatem [1]). Die Herrschaft des Willens über seine Acte, wodurch das Wollen oder Nichtwollen in seine Hand gegeben ist, schließt zwar seine Nöthigung in einer bestimmten Richtung zu wirken sowie den Zwang durch eine äußere Ursache aus, keineswegs aber den Einfluß der prima causa, welche ihm nicht bloß das Sein und das Vermögen zu wirken verleiht, sondern auch bewirkt, daß er wirke (excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causae exterius agentis, non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari [2]).

St. Thomas bemerkt nicht bloß, daß die Selbstbewegung des creatürlichen Willens seine Bewegung durch Gott nicht ausschließe [3]; er zeigt uns auch den tiefern Grund davon. Die creatürliche Selbstbestimmung wird deßhalb durch die göttliche Bewegung nicht aufgehoben, weil die Ursache, weßhalb der Wille der letztern bedarf, ein und dieselbe ist, um derentwillen ihm das Vermögen der Selbstbestimmung zukommt. Eine aus sich indifferente Ursache, sagt der hl. Thomas, welche so oder anders handeln kann, muß, wenn sie eine creatürliche oder eine causa ex se contingens ist, von einer andern, außer ihr liegenden Ursache zum Wirken determinirt werden (oportet ut determinetur ab aliquo exteriori ad effectum [4]). Allein eben hieraus, wo der englische Lehrer den innern Grund für die göttliche Bewegung des creatürlichen Willens findet, folgert er, daß sie ihn nicht mit Nothwendigkeit zur Thätigkeit bestimme; vielmehr handelt er unter ihrem Einfluß — mit vollster Freiheit [5]). Dieses aber insofern, als er sich — unter ihrem Einfluß — selbst zur Thätigkeit bestimmt. In den unfreien We-

---

1) Ibid. dist. 28. quaest. 1. a. 1.

2) Contr. gent. lib. I. cap. 58.

3) 1. q. 83. a. 1. ad 3. q. 105. a. 4. ad 3. De malo quaest. 3. a. 2. ad 4. Compend. theolog. cap. 129.

4) 1. q. 19. a. 3. ad 5.

5) 1. 2. q. 10. a. 4: Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius.

sen, sagt St. Thomas, wirkt Gott dadurch, daß er ihnen die Kraft zu wirken verleiht und ihre Natur zu einer bestimmten Thätigkeit determinirt (sicut determinans naturam ad talem actionem); auch dem freien Willen verleiht er das Vermögen zu wirken und bewirkt überdies, daß er wirke, indem er ihn durch seinen Einfluß dazu bewegt: dabei bleibt aber das Ziel, wonach er streben will, sowie die Bestimmung der Thätigkeit, um es zu erreichen, seiner eigenen Entscheidung anheimgegeben, d. h. unter einem göttlichen Einfluß bestimmt er sich dazu selber[1]).

e) Der Schlüssel zur Ausgleichung des thomistisch-molinistischen Gegensatzes.

Von diesem Gedanken haben wir bei Beurtheilung der verschiedenen Systeme über die Wirksamkeit der Gnade auszugehen. Befriedigen kann uns nur eine solche Auffassung, welche die Heilsthätigkeit unseres Geistes als seine eigene Freiheitsthat und zugleich als eine göttliche Wirkung zu begreifen weiß. Damit sie jenes sei, muß sie aus einer creatürlichen Selbstbestimmung hervorgehen. Um sie aber unter dem andern Gesichtspunkte einer göttlichen Wirkung begreifen zu können, genügt die Auffassung der wirksamen Gnade als einer göttlichen Vorausbewegung vollständig. Es kommt nur darauf an, beide Gesichtspunkte gehörig mit einander zu verbinden. Dies thun wir mittelst des Begriffes einer göttlichen Vorausbewegung des creatürlichen Willens — zu seiner Selbstbestimmung. In ihm glauben wir den Schlüssel zur Ausgleichung des thomistisch-molinistischen Gegensatzes gefunden zu haben.

Diese Wendung des thomistischen Gedankens dürfte sich vor Allem dadurch empfehlen, daß sie die Härte beseitiget, welche mit der den Dominicanern geläufigen Auffassung des Gnadeneinflusses als einer praedeterminatio physica unläugbar verbunden ist. Die Gründe, weßhalb viele der thomistischen Theologie sonst aufrichtig zugethane Männer im Punkte der Gnadenwirksamkeit von ihr abweichen, haben nur dieser Fassung gegenüber irgendwelche

1) Sent. lib. II. dist. 25. quaest. 1. a. 1. ad 3: In libero autem arbitrio hoc modo agit (Deus), ut virtutem agendi sibi ministret, et *ipso operante liberum arbitrium agat*; sed tamen determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur.

Geltung und verlieren sie, sowie man in den thomistischen Begriff der göttlichen Vorausbewegung den der creatürlichen Selbstbestimmung mitaufnimmt.

Uebrigens handelt es sich dabei um keine Neufassung. Schon der englische Lehrer hat jene Verbindung vollzogen. Gott, lehrt er, bewegt als universalis motor den menschlichen Willen zu dem allgemeinen Gegenstand seines Wollens, d. h. dazu, daß er das Gute überhaupt anstrebe; und ohne diese in's Allgemeine gehende göttliche Bewegung vermag der Mensch nichts zu wollen: allein er selbst entscheidet sich durch die Vernunft für dieses oder jenes bestimmte Gut, das entweder ein wahres oder ein Scheingut ist. Bisweilen aber bewegt ihn Gott auch in der Richtung auf ein bestimmtes Gut, und eine solche Bewegung ist die durch die Gnade[1]). So entschieden hier die Gnade als Vorausbewegung gefaßt ist, ebenso entschieden begreift sie St. Thomas als eine Bewegung des Willens zu seiner Selbstbestimmung. Denn sie bewegt ihn in der Richtung auf ein bestimmtes Gut. Dabei aber richtet sich ihr Einfluß nach dem natürlichen Gesetze seiner Wirksamkeit, und dieses bringt es mit sich, daß er sich zum Wollen eines Einzelgutes selbst bestimme.

Der Mensch, sagt in diesem Sinn St. Thomas, wird dergestalt von dem hl. Geist getrieben, daß er unter seinem bewegenden Einfluß selbst handelt (sic agitur a Spiritu sancto, quod etiam agit), und diese Handlung ist ihm auch insofern, als sie die Frucht einer göttlichen Bewegung ist, — eine freiheitliche. Denn er setzt sofort hinzu: in quantum est liberi arbitrii[2]). Ist aber die menschliche Willensthätigkeit gerade dadurch, daß sie aus einer Selbstbestimmung des Willens hervorgeht, eine freiheitliche; so begreift St. Thomas seine göttliche Vorausbewegung, wenn sie ihn zu seiner Thätigkeit

---

1) 1. 2. q. 9. a. 6. ad 3: Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam.

2) Ibid. q. 68. a. 3. ad 2.

gerade unter dem Gesichtspunkte ihres freiheitlichen Charakters antreibt, — als eine Bewegung desselben zu seiner Selbstbestimmung. Die Freiheitsbewegung — so spricht er diesen Gedanken noch deutlicher aus — ist wesentlich Selbstbewegung, d. h. ihr Princip liegt innerhalb des Willens; allein dieses innerliche Princip seines Wollens kann von einem außer oder über ihm seienden abhängen und von ihm bewegt werden; die Bewegung unseres Willens durch Gott widerstreitet sohin keineswegs seiner Selbstbewegung[1]), was sie nur dann thäte, wenn sie sie ausschlösse[2]).

Der englische Lehrer verwahrt sich deßhalb auf das Bestimmteste gegen die Unterstellung, als begreife er die vernünftige und die unfreie creatürliche Ursache in ein und demselben Sinne (univoce) als Werkzeuge Gottes, und als wolle er so im eigentlichen Sinn des Wortes (proprie) auch den freien Willen aufgefaßt wissen. Eine werkzeugliche in diesem Sinn ist die Ursache, welche das Princip der Thätigkeit, wozu sie bewegt wird, nicht in sich selber trägt. Allein eine solche Bewegung widerstreitet der Natur des creatürlichen Geistes, da sie seine Freiheit aufhöbe[3]). Er ist daher weder univoce noch proprie als ein Werkzeug Gottes zu begreifen. Dies will der hl. Thomas, wenn er erklärt, der menschliche Wille werde nicht nach Art eines Werkzeugs durch den heil. Geist zum Acte der Liebe bewegt; denn obschon das Werkzeug das Princip seiner Thätigkeit sei,

---

1) 1. q. 105. a. 4. ad 2: Moveri voluntarie est moveri ex se, id est a principio intrinseco; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco, et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio.

2) Ibid. ad 3: Si voluntas ita moveretur ab alio, quod ex se nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum.

3) De verit. quaest. 24. a. 1. ad 5: Instrumentum dupliciter dicitur. Uno modo proprie, quando scilicet aliquod ita ab altero movetur, quod non confertur ei a movente aliquod principium talis motus, sicut serra movetur a carpentario; et tale instrumentum est expers libertatis. Alio modo dicitur instrumentum magis communiter quidquid est movens ab alio motum, sive sit in ipso principium sui motus, sive non; et sic ab instrumento non oportet quod omnino excludatur ratio libertatis: quia aliquid potest esse ab alio motum, quod tamen se ipsum movet; et ita est de mente humana.

so hänge es doch nicht von ihm selber ab, ob es thätig sei oder nicht; kurz, es fehlt ihm die Selbstbestimmung [1]).

Welches also müssen unsere Empfindungen bei der Wahrnehmung sein, daß Kuhn dieselbe Lehre, welche hier der englische Lehrer auf das Bestimmteste zurückweist, nichtsdestoweniger als die seinige vorführt! „Thomas," so läßt er sich vernehmen, „geht von der Ansicht aus, daß die Einwirkung des göttlichen Willens auf die endlichen Ursachen, auch auf den menschlichen Willen, eine unmittelbare und directe sei. Er hatte dieses zuweilen in einer sehr schroffen Weise ausgedrückt, z. B. wenn er sagt: secundas causas esse proprie et univoce instrumenta Dei" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 502). Die Worte aber, welche hier Kuhn dem hl. Thomas zuschreibt, um daraufhin seine Ausdrucksweise als eine „sehr schroffe" zu bezeichnen, sind zufällig nicht die seinigen, sondern die der Jesuiten, welche durch diese Fassung der thomistischen Concurslehre ihre Abweichung davon zu rechtfertigen suchen. Denn die im Jahre 1586 veröffentlichte ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu führt als den sechsten unter den siebenzehn Punkten, worin es den Jesuiten frei stehen soll, von St. Thomas abzuweichen, den folgenden an: secundas causas esse proprie et univoce instrumenta Dei, et cum operantur, Deum in illas primum influere, aut eas movere.

Einen so guten Eindruck die Aufrichtigkeit macht, womit hier die göttliche Vorausbewegung als thomistische Lehre anerkannt wird; ebensowenig entspricht die Vorstellung, daß unter ihrem Einfluß die endlichen Ursachen proprie et univoce Werkzeuge Gottes seien, dem wirklichen Gedanken des englischen Lehrers. Die Thomisten erhoben daher gegen diese Fassung seiner Lehre lauten Widerspruch. Contra expressam D. Thomae sententiam atque mentem veritatemque militat, sagt Lemos, quod humanae voluntates sint univoce et proprie instrumenta respectu divinae voluntatis eas moventis [2]).

---

1) 2. 2. q. 23. a. 2: Non potest dici, quod sic moveat Spiritus sanctus voluntatem ad actum diligendi, sicut movetur instrumentum; quod etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere vel non agere . . . Sed oportet quod si voluntas moveatur a Spiritu sancto ad diligendum, etiam ipsa sit efficiens hunc actum.

2) Panoplia gratiae tom. I. pars I. tractat. VI. cap. 1.

Dies alles wußte Kuhn. Denn die erste Auflage seiner Dogmatik (1846) behauptet von denselben Worten, welche die zweite (1859) dem hl. Thomas in den Mund legt, — daß sie weder dem Ausdruck noch dem Gedanken nach seine wirkliche Lehre wiedergeben! Man höre. „Thomas lehrte zwar, daß Gott auf die endlichen Ursachen (secundae causae) prius (non tempore sed) natura einwirke, oder daß er als die absolute Ursache jede endliche Ursächlichkeit wesentlich bedinge, und insbesondere daß der menschliche Wille insofern sich als Instrument verhalte, als er sich nicht frei bewege, wenn er nicht zuvor von Gott dazu bewegt werde; aber damit war weder gesagt noch gemeint, daß die endlichen Ursachen proprie et univoce instrumenta divinae voluntatis seien“ (S. 289).

Indem die Jesuiten von dieser Fragestellung ausgingen, haben sie sich ein befriedigendes Verständniß des thomistischen Gedankens von vornherein unmöglich gemacht. Die Auffassung der wirksamen Gnade als einer göttlichen Vorausbewegung des creatürlichen Willens wurde daher, weil man sie nicht als eine Bewegung zu seiner Selbstbestimmung zu begreifen wußte, als der menschlichen Freiheit gefährlich von ihnen aufgegeben und durch eine andere ersetzt.

f) Die molinistische Lösung.

Wo liegt die Ursache, daß der menschliche Wille frei mit der Gnade mitwirkt? Nach unserm Dafürhalten in der göttlichen Barmherzigkeit, welche ihn so zu sich heranzieht, daß er ihrem Ruf auch Folge leistet. Molina dagegen findet die letzte Ursache der Bekehrung des Willens — in ihm selber; er ist es, der durch sein Verhalten der Gnade gegenüber diese entweder zu einer wirksamen oder unwirksamen macht. Die entgegengesetzte Ansicht, welche die Bekehrung des Willens aus seiner göttlichen Bewegung ableitet, bekämpft er nicht bloß auf das Entschiedenste, sondern geht auch soweit, sie als einen error in fide zu bezeichnen [1]).

---

1) Commentar. in prim. D. Thom. part. quaest. 23. a. 4 et 5. disp. 1. membr. 6: Nonnulli ita sententiam hanc defendunt, ut duplex auxilium divinum constituant, quoddam efficax, quoddam sufficiens, verumtamen inefficax. Quod vero auxilium efficax sit, aut inefficax, censent nulla ratione tribuendum esse libero arbitrio (das ist ungenau gesprochen; denn

Zur Begründung seines Urtheils weiß er nur das Eine anzuführen, daß wenn die Bekehrung des Willens eine Wirkung seiner göttlichen Berührung wäre, sie nicht von seiner Freiheit abhinge [1]). Dieser Grund fällt aber weg, sowie man die göttliche Bewegung des freien Willens als eine Bewegung zu seiner Selbstbestimmung auffaßt. Gott bewegt den Willen so, daß die unter dem Einfluß der göttlichen Bewegung vollbrachte That zugleich von seiner eigenen Freiheit abhängt, so gewiß, als er sich selbst dazu bestimmt.

Durch die Ableitung der Wirksamkeit der Gnade aus der menschlichen Freiheit wurde Molina folgerichtig dahin geführt, den Unterschied zwischen der gratia sufficiens und der gratia efficax ausschließlich auf ihre Wirkung und nicht auf die Gnade an sich zu beziehen, was seiner Auflösung gleichkommt [2]).

Vernehmen wir über diese Fassung das Urtheil Bellarmin's. Er ist bekanntlich für Molina eingetreten. Gibt er ihm

---

so wenig wir die Wirksamkeit der Gnade mit Molina auf die menschliche Freiheit als ihre Quelle zurückführen, ebensowenig sagen wir, daß sie in keinem Betracht etwas dazu beitrage), quasi ex eo auxilium quodcunque sive magnum sive parvum efficax aut inefficax sit, quod cum arbitrium pro sua libertate possit consentire et non consentire, cooperari cum illo et non cooperari, si consentiat et cooperetur, ut potest, efficiet illud efficax, si vero non consentiat, neque cooperetur, ut etiam potest, reddet illud inefficax, sed ipsi auxilio sive Deo efficaciter aut inefficaciter per illud moventi tribuendum esse, quod liberum arbitrium consentiat aut non consentiat, ita, ut quoties Deus moverit per auxilium, quod ex modo motionis divinae atque ex Deo ipso habet, quod sit efficax, liberum arbitrium consentiet cooperabiturque ad salutem, quodsi moverit per auxilium, quod ab eo non habet, ut sit efficax, liberum arbitrium non consentiet, neque cooperabitur ad salutem. . . . Certe non dubitarem sententiam hanc hoc ultimo modo explicatam errorem in fide appellare.

1) L. c.: Si namque arbitrium nostrum ab efficacia aut inefficacia auxilii divini habet, quod consentiat aut non consentiat Deo vocanti . . . certe non ab innata et propria libertate id pendet, sed a qualitate auxilii et motionis divinae, atque adeo neque est, quod illi cedat in laudem et meritum; quin potius perit omnino libertas arbitrii ad salutem.

2) Concordia liberi arbitr. cum gratiae don. quaest. 14. a. 13. disp. 38. Quo fit, ut divisio sufficientis auxilii in efficacem et inefficacem nostra sententia ab effectu, qui simul ab arbitrii libertate pendet, sumatur, illudque auxilium sufficiens, sive majus sive minus in se sit, efficax dicatur, cum quo arbitrium pro sua libertate convertitur.

also gleichwohl in dem vorliegenden Punkte Unrecht, so hat dieses Zeugniß das höchste Gewicht. Ohne Molina zu nennen, kennzeichnet er seinen Standpunkt mit folgenden Worten: Prima opinio eorum est, qui gratiam efficacem constituunt in assensu et cooperatione humana, ita ut ab eventu dicatur gratia efficax, quia videlicet sortitur effectum, et ideo sortitur effectum, quia voluntas humana cooperatur. Itaque existimant hi auctores, in potestate hominis esse, ut gratiam faciat esse efficacem, quae alioquin ex se non esset nisi sufficiens. Ueber diese Lehre aber urtheilt der große Theologe: Haec opinio aliena est omnino a sententia B. Augustini et quantum ego existimo a sententia etiam Scripturarum divinarum. Und weiter: Denique haec opinio evertit omnino fundamentum praedestinationis divinae, quam S. Augustinus ex divinis litteris solidissime comprobavit; inde enim pendet certitudo atque infallibilitas praedestinationis, quod electis Deus efficacem gratiam praeparavit[1]).

Insoweit die molinistische Lehre den Unterschied zwischen der gratia sufficiens und der gratia efficax aus dem bloßen Erfolg ableitet, wurde sie von der Gesellschaft Jesu aufgegeben. Denn der General Claudius Aquaviva hat im Jahre 1613 eine Verordnung erlassen, worin er die Lehre, daß sich der Unterschied zwischen der hinreichenden und der wirksamen Gnade nicht bloß auf den actus secundus, d. h. nicht lediglich darauf beziehe, daß diese die durch sie bezweckte Wirkung (abhängig von dem menschlichen Freiheitsgebrauch) hervorbringe, jene aber nicht, sondern daß sich die wirksame Gnade auch an sich oder in actu primo von der bloß hinreichenden unterscheide, als eine solche bezeichnet, welche fortan von allen Mitgliedern der Gesellschaft durchaus festzuhalten sei. Nostri, sagt er, in posterum omnino doceant, inter eam gratiam, quae effectum re ipsa habet atque efficax dicitur, et eam, quam sufficientem nominant, non tantum discrimen esse in actu secundo, quia ex usu liberi arbitrii, etiam cooperantem gratiam habentis, effectum sortiatur, altera non item; sed in ipso actu primo. Den Vorzug der wirksamen Gnade vor der bloß hinreichenden findet der General in der verschiedenen Absicht, wovon Gott bei ihrer Verleihung geleitet wird. Die wirksame ertheilt er in der Absicht eine bestimmte Entscheidung

---

1) De grat. et lib. arbitr. lib. I. cap. 12.

des creatürlichen Willens unfehlbar zu erzielen, und wählt deßhalb eine solche Gnade, von welcher er voraussieht, sie werde unter den betreffenden Umständen diese Wirkung haben. Die Gnade ist darnach, um die Worte Aquaviva's zu gebrauchen, deßhalb wirksam: quod posita scientia conditionalium ex efficaci Dei proposito atque intentione efficiendi certissime in nobis boni, de industria ipse ea media seligit, atque eo modo et tempore confert, quo videt effectum infallibiliter habitura, aliis usurus, si haec inefficacia praevidisset [1]).

g) Der Congruismus.

Diese Fassung, welche unter dem Namen des Congruismus bekannt ist, wird von dem Bestreben geleitet, die mit Hülfe der Gnade vollbrachte Heilsthätigkeit als eine göttliche Wirkung zu begreifen. Und das, bemerkt der Jesuitengeneral, sei sie nicht bloß insofern, als uns die göttliche Gnade das bezügliche Können verleihe; auch unser Wollen selber werde durch sie bewirkt [2]). Thut sie es aber seiner Erklärung zufolge eben auf die obige Weise (hac ratione efficere Deum, ut re ipsa faciamus); so scheint uns diese Erklärungsweise — wir müssen es offen gestehen — mit der höchsten Vollkommenheit des göttlichen Waltens schwer vereinbar.

Stellen wir uns vor, Gott habe beschlossen mich zum Glauben zu führen. Damit er seinen Zweck erreiche, muß er jener Theorie zufolge zuvor meine Stimmung auskundschaften, um in Erfahrung zu bringen, unter welchen Umständen ich wohl geneigt wäre, seiner Einladung Folge zu leisten. Das Ergebniß dieser Untersuchung bestimmt sodann die Wahl der Mittel, welche Gott in Anwendung bringt, um mit Erfolg auf mich einzuwirken. Kuhn trifft den Nagel auf den Kopf, wenn er diese Weiterbildung des Molinismus als „Anthropomorphismus" bezeichnet. Und sein bezügliches Urtheil hier mitzutheilen wollen wir um so weniger unterlassen, als es uns nur in sehr wenigen Fällen vergönnt ist, unsere Uebereinstimmung mit ihm zu constatiren.

---

1) Denzinger Enchirid. edit. 3. pag. 314.

2) L. c.: Quare semper moraliter et in ratione beneficii plus aliquid in efficaci, quam in sufficienti gratia est, in actu primo contineri; atque hac ratione efficere Deum, ut re ipsa faciamus, non tantum quia dat gratiam, qua facere possimus.

„Um die efficacia gratiae," bemerkt er, „von ihrem Standpunkte aus zur Anerkennung zu bringen, sehen sich die Molinisten zu der sinnlichsten Vorstellung des göttlichen Heilswillens gedrungen, zum deutlichsten Beweis, daß eben ihr Standpunkt einseitig und unzulänglich ist. Gott kann auch das härteste Herz erweichen — lehren sie mit Augustin. Aber wie thut er es, wenn er es thun will? In Entwerfung, Feststellung und Ausführung seines Decrets (Heilsrathschlusses) folgt Gott der ihm vorleuchtenden scientia conditionalium (nicht etwa nur, wie die Thomisten lehren, seiner scientia simplicis intelligentiae, d. h. Weisheit), und wenn er somit z. B. einen ganz verhärteten Heiden zu bekehren beschlossen hat, so sieht er sich unter den ihm zu Gebot stehenden Gnadenmitteln (auxilia gratiae) um, und erkennt vermöge jener Wissenschaft, daß darunter einige sich befinden, denen derselbe im Fall der Verleihung widerstände, aber auch andere, denen er zustimmen, die er annehmen würde. Sofort beschließt Gott — weil er ja vorausgesetztermaßen diesen Heiden bekehren will — ihm die letztern zu verleihen — und der Heide bekehrt sich, der göttliche Wille wird wirksam. Bis zu solchem, in einer wissenschaftlichen Discussion kaum zu vermuthenden Anthropomorphismus in der Auffassung des göttlichen Heilswillens muß man herabsteigen, wenn man die absolute Wirksamkeit desselben behauptet, ohne eine eigentliche Einwirkung in den menschlichen Willen im Sinne Augustin's einzuräumen" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 1022 f).

b) Nothwendigkeit der Annahme einer göttlichen Vorausbewegung des menschlichen Willens, um Gott als die vorzügliche Ursache unserer Heilsthätigkeit zu begreifen.

Der Zweck, welchem zu Liebe die Gesellschaft Jesu jene Fassung ihren Theologen vorgeschrieben hat, wird dadurch nicht erreicht. Die Heilsthätigkeit kann als Gottes eigenes Werk (proprium ejus opus nach tridentinischem Ausdruck) nicht schon deßhalb begriffen werden, weil Gott die Dinge so fügt, daß der Mensch in eine Lage kommt, wo er dem Gnadenruf Folge leistet. Diese göttliche Fügung berechtiget uns allerdings zu der Behauptung, daß Gott meine Thätigkeit, der zu Liebe er die Dinge so fügt, — wolle; allein als ihre bewirkende Ursache und noch dazu im eigentlichen Sinn des Wortes (proprium ejus

opus) erweist er sich schon hiedurch eben so wenig, als er die bewirkende Ursache der Sünde aus dem Grunde ist, weil er den Eintritt von Verhältnissen, unter welchen er vorausgesehen hat, daß sie begangen würde, zuläßt.

Das Verhalten des göttlichen Wollens der Sünde gegenüber ist freilich ein anderes, als gegenüber unserer Heilsthätigkeit; dieser Unterschied aber berührt die gegenwärtige Frage keineswegs. Er fällt nur dann in die Wagschale, wenn es sich darum handelt, inwieweit Gott eine bestimmte Wirkung zugerechnet werden dürfe. Wir aber reden von der physischen Mitwirkung Gottes mit dem creatürlichen Willen, und sie — welche uns allein berechtigt, die creatürliche Thätigkeit als Gottes eigenes Werk zu begreifen — wäre offenbar ohne die Annahme einer göttlichen Vorausbewegung ein und dieselbe bei unserer Heilsthätigkeit wie bei der sündhaften. Denn in diesem Fall würde Gott zu jener wie zu dieser physisch erst dann mitwirken, nachdem sich zuvor der Wille selber in der betreffenden Richtung entschieden hat, ohne auf seine Entscheidung anders als bloß moralisch einzuwirken. Anders bei der thomistischen Auffassung. Denn da Gott den Willen nur zu den guten Handlungen, nicht aber zu den sündhaften als solchen physisch vorausbewegt; so ist bei jenen seine physische Mitwirkung eine andere als bei diesen.

Daß ohne den Begriff einer göttlichen Vorausbewegung Gott nicht als die eigentliche und vorzügliche Ursache der Heilsthätigkeit betrachtet werden könne, war den ersten Vertheidigern der molinistischen Auffassung vollständig klar geworden. Daß ich mich gerade jetzt bekehre, — die vorzügliche Ursache hievon oder die primaria causa meiner wirklichen Bekehrung ist nach Lessius der freie Wille[1]). Er bewirkt, daß Gott durch seinen Gnadeneinfluß mit mir wirke, und nicht umgekehrt ist meine Mitwirkung mit der Gnade eine Wirkung der letzteren[2]).

---

1) De gratia efficaci cap. 12. nro. 8: Si tamen spectemus in opere quod hic et nunc potius fiat quam alias, hujus circumstantiae praecise consideratae primaria causa est libertas arbitrii, quamvis non sine auxilio gratiae.

2) Ibid. cap. 11. nro. 11: Fatemur tamen, liberum arbitrium directe esse causam, cur hic et nunc Deus influat in opus tum per dona sua

Das war einmal consequent gesprochen. Denn nach den Grundsätzen des hl. Thomas ist Gott eben dadurch, daß er uns zu unserer Thätigkeit vorausbewegt, ihre vorzügliche Ursache[1]). Wer also von einer göttlichen Vorausbewegung des creatürlichen Willens nichts wissen will; der muß folgerichtig die vorzügliche Verursachung des Heilswerks der Gnade absprechen. Oder kann sie als seine vorzügliche Ursache schon deßhalb begriffen werden, weil sie uns das Vermögen dazu verleiht? Außerdem, daß der englische Lehrer diese Auffassung der Sache auf das Bestimmteste ausschließt[2]), spricht er der Gnade in Bezug auf das Heilswerk die principalitas gerade aus dem Grunde zu, weil Gott den menschlichen Willen zum Guten bewege. **Voluntas autem hominis movetur a Deo ad bonum . . .** ***et ideo*** **hominis operatio interior non est homini principaliter, sed Deo attribuenda**[3]).

---

tum per se ipsum, non autem Deum aut gratiam, cur liberum arbitrium hic et nunc influat.

1) Contr. gent. lib. III. cap. 67. nro. 5: In omnibus causis agentibus ordinatis semper oportet quod causae sequentes agant in virtute causae primae . . . In ordine autem causarum agentium Deus est prima causa. Ergo omnes causae inferiores agentes agunt in virtute ipsius. *Causa autem actionis magis est id, cujus virtute agitur, quam etiam illud, quod agit,* sicut principale agens magis agit quam instrumentum. Deus igitur principalius est causa cujuslibet actionis, quam etiam secundae causae agentes, d. h. er ist deßhalb die vorzügliche Ursache unserer Thätigkeit, weil diese einen göttlichen Krafteinfluß (cujus virtute agitur) voraussetzt. Und daß unter diesem Krafteinfluß nichts Anderes als die göttliche praemotio zu verstehen sei, dies geht schon daraus hervor, daß ihn St. Thomas (ibid. cap. 66 nro. 4) als ein complementum virtutis agentis secundi bezeichnet. Denn diese Bezeichnung paßt nur auf die praemotio. Das muß selbst der hervorragendste unter ihren Bekämpfern, Suarez, einräumen (De concursu lib. I. cap. 6. nro. 4), womit er jedoch die befremdende Bemerkung verbindet, es werde ein solches complementum nicht bloß sine ratione, sondern auch sine auctoritate (ist die Autorität des hl. Thomas etwa keine?) von uns angenommen (nro. 14).

2) Ibid. cap. 89: Quidam vero non intelligentes, qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praejudicio libertatis voluntatis conati sunt has auctoritates (die bezüglichen Schriftstellen) *male exponere,* ut scilicet dicerent, quod Deus causat in nobis velle et perficere, in quantum dat nobis *virtutem* volendi.

3) In epist. ad Rom. cap. 9. lect. 3.

Die vom Jesuitengeneral den Mitgliedern der Gesellschaft vorgeschriebene Lehre, daß Gott bewirke, daß wir wirken (efficere Deum, ut re ipsa faciamus), kann im strengen und eigentlichen Sinn nur dann festgehalten werden, wenn man zugibt, daß Gott durch einen physischen Einfluß den creatürlichen Geist zur That bewege. Für die Ansicht, daß die Sacramente als physische Ursachen auf die Gnadenerzeugung einwirken (sacramenta novae legis esse vera instrumenta per veram ac physicam efficientiam attingentia veram gratiae productionem), macht Suarez unter Andern geltend, daß nur dann die Bibelstellen, welche von einer Reinigung und Heiligung unserer Seele durch die Sacramente sprechen, im eigentlichen Sinn des Wortes verstanden werden können (posita autem hac effectione sacramentorum, propriissime intelliguntur omnes dictae locutiones, juxta alias vero sententias non nisi valde improprie [1]). Die Erwägung aber, wodurch sich Suarez veranlaßt sieht, den ursächlichen Einfluß der Sacramente auf unsere Heiligung als einen physischen zu begreifen, mußte ihn um so mehr veranlassen, der Gnade eine physische Einwirkung auch auf die creatürliche Freiheitsthätigkeit zuzuerkennen. Denn diesen Einfluß im eigentlichen Sinn (propriissime) aufzufassen, haben wir viel gewichtigere Gründe als für die betreffende Anschauung von der Wirksamkeit der Sacramente. Während die letztern nur werkzeuglicher Weise die Gnade hervorbringen, haben wir diese als die Hauptursache (causa principalis) unserer Heilsthätigkeit zu betrachten. So redet nicht bloß der hl. Thomas (vglch. seine obige Aeußerung), sondern dieselbe Ausdrucksweise ist auch in die officielle Kirchensprache übergegangen, indem das Concil von Sens von den guten Werken sagt: in quibus efficiendis et liberum arbitrium operatur et gratia; primo tamen et *principalius* gratia.

Auch in diesem Punkte ging Molina consequenter zu Werke, als diejenigen, welche seine Theorie, ohne ihren Grundgedanken aufzugeben, mit dem kirchlichen Bewußtsein zu versöhnen unternahmen. Eine Ursache im eigentlichen Sinn, lehrt St. Thomas, ist allein die causa perficiens, denn nur mit ihrem Einfluß ist die dadurch bezweckte Wirkung unfehlbar verbunden; dagegen kann

---

1) In tert. part. D. Thom. a quaest. 60 usque ad 83. disp. 9. sect. 2. nro. 14.

der Einfluß der causa consulens oder imperans erfolglos bleiben (quandoque vero dicitur causa id, quod est perficiens, et haec proprie et vere causa dicitur, quia causa est, ad quam sequitur effectus. Ad actionem autem perficientis statim effectus sequitur, non autem ad actionem disponentis, vel consulentis, vel imperantis). Bezüglich der vitalen Thätigkeit unseres Geistes aber erweist sich diejenige Ursache als ihre causa perficiens, welche unmittelbar bewirkt, daß er zu einer bestimmten Thätigkeit übergehe (in actibus eliciendis causa perficiens est, ex cujus actione agens directe inclinatur ad agendum). Hiezu ist eine innerliche Bewegung des Willens erforderlich, d. h. ein solcher Einfluß, welcher einen bestimmten Willensact erzeugt (ab interiori autem movetur voluntas sicut ab eo, quod producit ipsum voluntatis actum). Die eigentliche Ursache unserer Freiheitsacte, schließt der hl. Thomas, kann sohin nur eine innerhalb des Willens wirkende Kraft sein. Eine solche Wirksamkeit aber haben allein der Wille selber — und Gott; jener als die causa secunda und dieser als die causa prima. Denn der Willensact ist nichts Anderes, als die Bewegung des Willens nach dem gewollten Gegenstande hin. Ein Wesen empfängt aber seine Bewegung theils von seiner eigenen Wesensform, theils von ihrem Urheber. Die Bewegung unseres Willens geht sohin unmittelbar von ihm selber und von Gott aus; denn Er ist der Schöpfer des Willens, und als solcher wirkt er — Er allein — in seinem Innern und vermag ihn zu neigen, wohin es ihm beliebt [1]). Gott ist also dadurch die eigentliche Ursache unserer Heilsthätigkeit, daß er unsern Geist dazu bewegt; und sein bewegender Einfluß erstreckt sich

---

1) De malo quaest. 3. a. 3: Relinquitur ergo quod causa perficiens et propria voluntarii actus sit solum id, quod operatur interius. Hoc autem nihil aliud esse potest quam ipsa voluntas sicut causa secunda et Deus sicut causa prima. Cujus ratio est, quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam voluntatis in volitum, sicut et appetitus naturalis nihil est aliud quam inclinatio naturae ad aliquid. Inclinatio autem naturae est et a forma naturali et ab eo quod dedit formam; unde dicitur quod motus ignis sursum est ab ejus levitate et a generante quod talem formam creavit. Sic ergo motus voluntatis directe procedit a voluntate et a Deo, qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operatur et voluntatem inclinare potest in quodcunque voluerit.

nicht bloß auf ihren physischen Gehalt, sondern auch auf ihre ethische Güte[1]). — Ist dem aber so; dann handelt derjenige ganz consequent, der zugleich mit der Lehre von einer göttlichen Vorausbewegung des creatürlichen Willens zu seiner Freiheitsthätigkeit die weitere Lehre verwirft, daß unsere Mitwirkung mit der Gnade auch insoweit, als sie eine Thätigkeit unserer Vermögen ist[2]), durch Gott gewirkt werde: denn diese steht und fällt mit jener.

Wenn daher Molina die thomistische praemotio mit Recht verwarf (und hierin widerspricht ihm die Gesellschaft nicht); so kann diese ihren Mitgliedern nicht zumuthen, daß sie eine Lehre vertheidigen, welche die praemotio voraussetzt. Und so verhält es sich mit der vom Jesuitengeneral vorgeschriebenen Ansicht, daß auch unsere wirkliche Mitwirkung mit der Gnade durch Gott gewirkt werde (efficere Deum, ut re ipsa faciamus). Dieser Vorschrift gegenüber ist Molina, die Sache rein wissenschaftlich angesehen, ganz in seinem Recht, wenn er läugnet, daß unsere Mitwirkung als eine freiheitliche, d. h. die wirkliche Mitwirkung oder das ut re ipsa faciamus — ein Werk Gottes sei[3]).

1) Sent. lib. II. dist. 37. quaest. 2. a. 2. ad 3: Deus dicitur causa bonarum operationum non solum quantum ad essentiam actus, sed etiam quantum ad perfectionem, secundum quam bonae dicuntur; utrumque enim agenti influit, et ut agat et ut bene agat.

2) Der Einwurf, den St. Thomas mit den zuletzt angeführten Worten löst, spricht von unseren Handlungen in quantum actiones sunt a potentia egredientes.

3) Comment. in prim. D. Thom. part. quaest. 23. a. 4. et 5. disp. 1. membr. 10: Neganda est consequentia, qua infertur: ergo actus ille, etiam ut est a libero arbitrio, est effectus gratiae praevenientis et per consequens praedestinationis, si consequens intelligatur de eo actu praecise spectato, ut emanat a peculiari illo et proprio influxu liberi arbitrii insuper necessario (d. h. die wirkliche Mitwirkung): non enim eo modo spectatus effectus est gratiae praevenientis, sed *solius arbitrii*... Quod enim actus a gratia praeveniente et ab arbitrio elicitus liber sit, eaque de causa capax rationis virtutis, laudis et honoris, quae propter eum homini libere eo pacto influenti tribuantur, *profecto non est effectus gratiae praevenientis*, sed arbitrii per eum influxum. Darnach wäre gerade das, was unsere guten Werke verdienstlich macht, etwas Natürliches! Ipsum autem arbitrium est, fährt Molina fort, quod sua innata libertate per eum influxum sibi proprium libere agit, *ex eoque solo influxu* habet

i) Der Congruismus fällt in die molinistische Auffassung zurück.

Ueber den wissenschaftlichen Werth der officiellen Gnadenlehre der Jesuiten möge sich ein Theologe aussprechen, der bei keinem Sachkundigen in den Verdacht einer kritiklosen Hinneigung zu thomistischen Ideen kommen kann und überdies von Kuhn mit rühmender Anerkennung genannt wird. Es ist, um seine eigenen Worte zu gebrauchen (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 838), „der umsichtige, scharfsinnige und gelehrte Tournely, einer der besten Theologen aus dem Ende des 17. Jahrhunderts." Die fragliche Ansicht aber — dahin geht sein Urtheil — falle in den Molinismus, den sie vermeiden wolle, zurück (sententia haec in rei veritate omnino recidit ac relabitur in sententiam Molinae, quam explodere se ultro profitentur Congruistae). Denn der Congruismus leite die Wirksamkeit der Gnade daraus ab, daß sie dem Einzelnen an einem solchen Orte, zu solcher Zeit und unter solchen Umständen verliehen werde, wo sie sich als seiner Geistesstimmung und äußern Lage angemessen (gratia congrua) erweist. Woher aber — fragt Tournely — empfängt sie diese Angemessenheit oder congruitas? Offenbar von dem freien Willen selber (at ejusmodi congruitas ulterius etiam resolvi debet in liberum arbitrium). Denn der Gnadenruf entspricht dann meiner Individualität oder die mir mitgetheilte Gnade ist dann eine gratia congrua, wenn sie mir unter solchen örtlichen und Zeitverhältnissen sowie überhaupt unter solchen Umständen verliehen wird, unter welchen Gott vorausgesehen hat, daß ihr mein freier Wille folgen werde. Das System des Congruismus, schließt Tournely, führt sohin die ganze Wirksamkeit der Gnade auf den freien Willen zurück (ex quo ulterius sequitur, totam gratiae efficaciam in eo systemate in liberum arbitrium refundendam esse [1]).

Bei diesem Sachverhalt darf uns die gänzliche Erfolglosigkeit der bezüglichen Ordensbeschlüsse nicht Wunder nehmen. Die Gesellschaft Jesu hatte ihren Mitgliedern gut vorschreiben, sich an die Lehrform des Congruismus zu halten; — die innere Consequenz des Systems ließ sich dadurch in ihrem Gange, der

---

actus ille, quod libere ab homine praedestinato eliciatur, *eaque ratione in laudem et honorem ipsi cedit.*

1) De gratia Paris. 1755. tom. II. quaest. 5. a. 3. §. 2. pag. 366 sequ.

es mit logischer Nothwendigkeit in das molinistische Fahrwasser zurücktrieb, nicht aufhalten. Indessen so wenig auch der Versuch, die Theologie der Jesuiten durch Decrete in andere Bahnen zu lenken, gelungen war; so hat doch die bloße Thatsache, daß ein solcher überhaupt gemacht worden ist, eine hohe geschichtliche Bedeutung.

Er ist vor Allem höchst ehrenvoll für die Gesellschaft selber. Denn der sittliche Ernst, womit die beiden Generale Aquaviva und Vitelleschi dem Eindringen einer schlaffen Gnadenlehre, und was auf das Engste damit zusammenhängt, einer laxen Moral, kurz einer der jedesmal herrschenden Zeitströmung Rechnung tragenden Accommodationstheologie — einen Damm zu setzen bemüht waren, gereicht ihnen, ungeachtet der Erfolglosigkeit ihrer Bemühungen, zur höchsten Ehre[1]).

Außerdem sind ihre betreffenden Kundgebungen ein höchst wichtiges Zeugniß für den Stand des theologischen Bewußtseins von damals. Wie entschieden mußte sich dieses gegen Molina und die ganze hinter ihm stehende Geistesrichtung ausgesprochen haben, wenn sich ein General der Gesellschaft dadurch veranlaßt sah, gerade die Lehrfassung, welche ihre Vertheidiger so recht eigentlich als die der Gesellschaft zu bezeichnen pflegen, ihren Mitgliedern förmlich zu verbieten? Und daß die mitgetheilte

1) Aecht apostolisch sind die folgenden Worte, welche Mutius Vitelleschi den 4. Januar 1617 an die Obern der Gesellschaft richtete: Nonnullorum ex Societate sententiae in rebus praesertim ad mores spectantibus plus nimio liberae non modo periculum est ne ipsam evertant, sed ne *Ecclesiae etiam Dei universae insignia afferant detrimenta.* Omni itaque studio perficiant, ut qui docent scribuntve, minime hac regula et norma in delectu sententiarum utantur: Tueri quis potest, probabilis est, autore non caret. Verum *ad eas sententias accedant, quae tutiores, quae graviorum majorisque nominis Doctorum suffragiis sunt frequentatae,* quae bonis moribus conducunt magis, quae denique *pietatem alere,* et prodesse queunt, non vastare, non perdere. Quoniam vero Constitutiones, Decreta Regulas probe callent de S. Thoma sequendo, de non provehendis ad cathedras aut etiam removendis, qui ejusmodi doctrinam parvi facere aut cordi non habere prae se ferunt, praesertim si novitatum amantes deprehendantur, qui nulla sunt ratione ferendi; reliquum mihi praeterea nihil est, nisi ut haec ipsa serventur uti maximi rem momenti quam ardentissime possum urgere (Epist. praepos. general. Soc. Jes. Antwerp. 1635 pag. 432).

Verordnung Aquaviva's (so sehr man sich hintennach bemüht hat, sie anders zu deuten) in diesem Sinn gemeint war, geht nicht bloß aus ihrem Wortlaut auf das Klarste hervor, sondern wird auch sogar von einzelnen Jesuiten, z. B. von Tanner[1]), eingeräumt.

Ein anderes hochwichtiges Zeugniß aus demselben Kreise enthält die bereits erwähnte ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu vom Jahre 1586. Man kann ihren Verfassern Alles eher, als eine „engherzige" Anschauung zur Last legen; hervorragenden Mitgliedern der Gesellschaft erschien sie als zu liberal[2]), und der von dieser Seite sich dagegen erhebende Widerspruch führte unter manchen peinlichen Zwischenfällen dahin, daß der fragliche Studienplan bei Seite gelegt und durch einen andern ersetzt wurde. Ungeachtet seiner im Allgemeinen liberalen Tendenz aber findet sich darin (in dem Abschnitt de opinionum delectu) die bemerkenswerthe Bestimmung: Item definitum est, *praedestinationis nec rationem nec conditionem esse ex parte nostra.* Id ad pietatem parum pertinere dicet aliquis (woraus hervorgeht, daß von der praedestinatio ad gloriam und nicht von der ad gratiam die Rede ist, denn von dieser wird kein Theologe behaupten, es sei dabei, ob man sie als eine bedingte oder unbedingte fasse, die Frömmigkeit nur wenig interessirt) at hanc Augustini doctrinam non modo communiter theologorum schola jam recipit, sed et Ecclesiae Patres per mille et ducentos circiter annos, qui id contendunt probare ex scripturis et responsis Pontificum Romanorum, nempe Zosimi, Sixti, Caelestini,

---

1) De gratia quaest 2. dub. 5.

2) In diesem Sinn hat der Jesuit Henriquez Papst Clemens VIII. eine Denkschrift überreicht, worin sich unter andern die folgende, von Lemos (panoplia gratiae tom I. pars 1. tract. 6. cap. 1) angeführte Stelle findet: De artificio utendum monet libellus de mandato Praelati editus ante quatuordecim annos, qui dicitur de ratione studiorum, in quo habetur pertinere ad honorem hujus familiae, ut cum libertate ingenii componatur nova quaedam theologia! Ohne diesen Worten, welche unter dem Eindrucke unangenehmer Erfahrungen geschrieben sein mögen, ein zu großes Gewicht beilegen zu wollen, führen wir sie nur deßhalb an, weil sie uns den tiefern Grund der bei mehreren gleichzeitigen Schriftstellern der Gesellschaft (z. B. bei Azor und Mariana) wahrnehmbaren Mißstimmung vor Augen legen.

Leonis, Gelasii, apud quos Massilienses, Cassianus, Faustus aliique hujus praedestinationis oppugnatores male semper audierunt [1]).

Damals also war die Ansicht von der praedestinatio ad gloriam ante praevisa merita die herrschende in der Gesellschaft Jesu. Wie haben sich die Dinge seitdem geändert!

k) Wodurch die Molinisten die göttliche Vorausbewegung zu ersetzen suchen.

Das Hauptgebrechen der molinistischen Lösung hat sich uns darin gezeigt, daß hier unsere Mitwirkung mit der Gnade nicht zugleich als eine Wirkung dieser, wenigstens nicht in dem Betrachte, in welchem sie eine freiheitliche und eine Thätigkeit unserer Vermögen ist, begriffen wird. Diesem Einwurf vermag der Molinismus allein durch die Berufung auf den concursus simultaneus zu begegnen. Gott — so läßt er sich vernehmen — bewegt meinen Geist (durch einen physischen Einfluß) allerdings nicht dazu, daß er mit der Gnade freithätig mitwirke, denn das wäre eben die thomistische praemotio: allein nachdem einmal der creatürliche Wille sich in Thätigkeit gesetzt hat, vollbringt Gott zugleich mit ihm (concursu simultaneo) den übernatürlichen Act, wozu der Wille zwar aus eigener natürlicher Kraft (die moralische Gnadenanregung vorausgesetzt) den ersten Anlauf nehmen kann und zuvor genommen haben muß, damit der göttliche Einfluß zugleich mit seiner eigenen natürlichen Thätigkeit physisch darauf einwirke, den er aber nicht ohne diesen zu vollenden im Stande ist.

Diese Wendung wird dem Gedanken des hl. Thomas keineswegs gerecht. Und ihn als Schiedsrichter anzurufen sind wir vollständig berechtiget; denn die beiden Schulen, deren Versöhnung wir anbahnen möchten, verehren in ihm ihren gemeinsamen Lehrer. Aus dieser Thatsache folgt aber keineswegs, was Kuhn daraus folgert, daß das System des hl. Thomas „in den einschlägigen wissenschaftlichen Fragen, worüber sich jene Partheien so tief innerlich entzweit haben, keine bestimmte und klare Entscheidung gebe." Oder dürfen wir alle wissenschaftlichen Ausschreitungen eines Gelehrten ohne Weiteres seinem Lehrer zur

1) Du Plessis d'Argentré, de praedestinat. ad glor. et de reprobat. commentar. historic. cap. 9. sect. 5. ad ann. 1586.

Last legen? Der kann sich über die Punkte, worin der Schüler von ihm abweicht, mit der größten Klarheit und Bestimmtheit ausgedrückt haben, dieser aber ein Interesse haben, seine noch so bestimmten und klaren Entscheidungen zu übersehen! Der thomistisch-molinistische Gegensatz hat sohin weder seine letzte Ursache, wie Kuhn annimmt, in der mangelhaften Lehrweise des hl. Thomas, noch steht er, wenn dies seine Ursache nicht ist, „als eines der größten geschichtlichen Räthsel vor unsern Augen." Der englische Lehrer gibt auf alle Fragen, welche im Verlauf der langwierigen Controverse aufgeworfen worden sind, die klarste und bestimmteste Antwort. Wie denkt er also — um gleich davon die Probe zu machen — darüber, ob der concursus Dei simultaneus genüge, damit unsere Mitwirkung mit der Gnade eine Wirkung dieser selber sei?

Nach thomistischen Grundsätzen reicht er allerdings hin, damit unsere Heilsthätigkeit wenigstens insofern, als sie ein Seiendes oder ein ens ist, als von Gott abhängend und als sein Werk begriffen werde. Allein nicht bloß in diesem Betrachte, d. h. nicht bloß als ens, ist sie ein Werk Gottes und von Ihm abhängig, sondern auch als actio, d. h. als eine That meiner Vermögen [1]). Unter diesem Gesichtspunkte aber ist sie dadurch ein Werk Gottes, daß er meinen Geist dazu bewegt. Denn nachdem der englische Lehrer bemerkt hat, unsere Thätigkeit sei einmal in der allgemeinen Beziehung (ratione communi), wonach sie ein Seiendes ist (quoddam ens), von Gott abhängig; setzt er hinzu, sie sei es noch aus einem besondern Grunde (ratione speciali), und zwar aus dem folgenden: Necesse est enim omnes motus secundarum causarum causari a primo movente . . . Deus autem est primum movens respectu omnium motuum spiritualium et corporalium [2]).

Der Molinismus, welcher nur einen concursus Dei simultaneus kennt, vermag allerdings meine Thätigkeit, wenn ich einmal mich darein versetzt habe, als eine Wirkung Gottes zu begreifen; allein auch dies, daß ich mich in Thätigkeit setze, begreift St. Thomas als eine göttliche Wirkung, was jenem so

---

1) 1. 2. q. 79. a. 2: Est ens et est actus; et ex utroque habet, quod sit a Deo . . . Unde relinquitur, quod Deus sit causa omnis actionis, *in quantum est actio.*

2) De malo quaest. 3. a. 2.

gewiß unmöglich ist, als er von einer göttlichen Vorausbewegung nichts wissen will. Oder kann etwa Gott als die Ursache meiner Thätigkeit noch in anderer Hinsicht außer der begriffen werden, daß er meinen Geist dazu bewegt? Nach thomistischen Grundsätzen nicht. Denn St. Thomas läßt den folgenden Satz: omne id, cujus actio causatur ab alio, movetur ab illo, woraus er einen Einwurf gegen die menschliche Freiheit ableitet, vollständig zu Recht bestehen und bestreitet bloß den daraus gezogenen Schluß, daß der creatürliche Wille, wenn er durch Gott bewegt werde, sich nicht selber bewege[1]). Sohin steht und fällt nach thomistischen Principien die Auffassung der Heilsthätigkeit unseres Geistes als einer Gnadenwirkung — zugleich mit seiner göttlichen Vorausbewegung.

Wenn Gott — wie bei der molinistischen Anschauung — mit seiner Allmacht, d. h. physisch, auf den Heilsact nur in dem Maße einwirkt, als sich der Wille mit seiner natürlichen Kraft (obschon unter dem moralischen Einfluß der Gnade) dazu anschickt; so muß von diesem Standpunkt aus folgerichtig behauptet werden, daß die Einwirkung der göttlichen Allmacht auf die Heilsthätigkeit des creatürlichen Geistes von seiner eigenen Einwirkung darauf abhänge und durch sie bedingt sei; kurz, die göttliche Allmacht bietet sich dem creatürlichen Willen an, damit er zum Vollzug der Heilsacte tüchtig werde, überläßt es aber ihm selber, ob er sie gebrauchen wolle oder nicht, womit uns Gott seine Allmacht gewissermaßen unterordnet.

Diese Consequenz ist dogmatisch unhaltbar; denn die beiden Sätze: Deus donat nobis omnipotentiam suam, ut ea utamur, sicut aliquis donat alteri villam aut librum, und: Deus subjicit nobis suam omnipotentiam, sind von Innocenz XI. den 23. November 1679 mindestens als gewagt und neu (uti temerariae ad minimum et novae) verworfen worden. Ob sie aus den molinistischen Principien wirklich folgen, ist nicht unsere Sache zu beurtheilen. Hören wir darüber einen ihrer berühmtesten Vertreter.

Nach Lessius wirken die causa prima und die causa secunda auf die Wirkung der letztern dergestalt ein, daß sie dabei gegenseitig von einander abhängen (cum mutua dependentia).

---

1) Ibid. ad 4.

Denn obschon an sich betrachtet (absolute) von keiner endlichen Ursache abhängig, ist es Gott doch beziehungsweise, nämlich bezüglich seiner Mitwirkung mit ihr, da er die Thätigkeit der creatürlichen Ursache, wozu er mitwirkt, nicht ohne ihre eigene Mitwirkung hervorzubringen im Stande ist[1]). Das ist ganz richtig. Allein folgt daraus, daß die göttliche Allmacht auch nur beziehungsweise von der geschöpflichen Ursache abhänge und sich ihr unterordne? Dies würde nur dann folgen, wenn Gott nicht die Macht besäße, die creatürliche Mitwirkung, ohne welche allerdings die Thätigkeit der creatürlichen Ursache und sohin auch die göttliche Mitwirkung mit ihr undenkbar ist, — unfehlbar zu erzielen. Doch wie dem immer sei; Lessius lehrt eine solche Abhängigkeit der göttlichen Macht von der eigenen Entscheidung des creatürlichen Willens auf das Bestimmteste und glaubt sie mit der göttlichen Würde schon durch die bloße Bemerkung zu vereinbaren, daß sie von Gott frei gewollt sei.

Nach seinem freien Willensentschluß, lehrt Lessius, hat Gott seine Allmacht, womit er seine Werke unmittelbar ausführt, den einzelnen creatürlichen Ursachen zur Verfügung gestellt, und so oft, als die eine oder andere aus ihnen wirken will oder dem natürlichen Lauf der Dinge gemäß muß, unterstützt er sie und wirkt mit ihr[2]). Die göttliche Allmacht ist hiedurch dermaßen an die creatürliche Ursache gekettet, daß sowie diese zu wirken beginnt, auch jene — und zwar mit Nothwendigkeit eingreift. Sie wird durch die endliche Ursache geradeso zur Wirksamkeit bestimmt, wie unsere Ideen oder die geistigen Bilder der Dinge, welche unserem Geiste inwohnen, durch ihn zur Einwirkung auf den Erkenntnißact bestimmt werden[3]). Lessius begreift daher die

---

1) De gratia efficaci cap. 4. nro. 4: Etsi Deus non dependeat a causa secunda absolute; tamen in hoc modo operandi aliqua ratione potest dici dependere ab ea, quatenus per talem influxum non potest producere effectum absque concursu causae secundae.

2) Ibid. nro. 12: Hoc autem fecit sua voluntate libera, applicando singulis suam potentiam executivam, qua immediate omnia foris operatur, ut quoties aliqua causa operari voluerit vel in illa peristasi rerum fuerit, ut secundum ordinem naturae operari sit necesse, adjuvet et cooperetur.

3) L. c: Posita hac applicatione potentia divina ita manet conjuncta et connexa causae creatae, ut hac operante illa necessario cooperetur

göttliche Allmacht ganz folgerichtig als einen habitus, d. h. als eine Eigenschaft der einzelnen Geschöpfe; sie wird ihnen durch Gott geschenkt, um sie zur Thätigkeit tüchtig zu machen, und Jeder kann sie wie ein anderes Geschenk, z. B. ein Landgut oder Buch, nach Belieben gebrauchen. Die göttliche Allmacht steht nach dieser Anschauung zu den einzelnen creatürlichen Ursachen in demselben Verhältniß, wie das Wesen der Seele zu ihren Kräften [1]).

Dahin führt die Verwerfung der göttlichen Vorausbewegung. *Die göttliche Einwirkung wird entweder als das treibende und bewegende Princip der creatürlichen begriffen, oder diese als die bestimmende Ursache jener.* Denn der creatürliche Geist wird entweder durch die göttliche Allmacht zu seiner Thätigkeit bewegt, oder gebraucht sie nach Belieben. Dieses Abhängigkeitsverhältniß der göttlichen Allmacht dem creatürlichen Geiste gegenüber, worein sie mit logischer Nothwendigkeit geräth, sowie ihr seine Vorausbewegung abgesprochen wird, beschreibt uns Lessius folgendermaßen: Die ausführende Macht Gottes hat kraft des göttlichen Beschlusses mit der Creatur mitzuwirken die Bestimmung, Alles auszuführen, wozu sich die einzelnen creatürlichen Ursachen bestimmen werden. Die göttliche Allmacht wirkt daher mit dem creatürlichen Willen auf dieselbe Weise, wie eine *unfreie* Ursache mit einer freien. Wohin immer sich diese neigt, folgt ihr jene. *Ebenso ist die göttliche Allmacht mit dem creatürlichen Willen nach Maßgabe seiner eigenen Entscheidungen mitzuwirken von vornherein determinirt* [2]). Und dies wäre keine Unterordnung der göttlichen Allmacht unter die creatürliche Willensentscheidung?

et veluti simul trahatur ad cooperandum, sicut intellectu eliciente intellectionem species intelligibilis simul trahitur ad influendum in eamdem intellectionem.

1) L. c.: Cogitandum est divinam potentiam, veluti habitum quemdam omnibus rebus intime insidentem et connexum, simul in omni operatione cooperari, vel potius ad omnem causam creatam se habere, sicut essentia animae ad suas potentias (si tamen realiter ab illis distinguitur) semotis imperfectionibus, cum ipse sit omnium esse, omnium vita et vigor, omnia semper actu formans et conservans.

2) Ibid. nro. 15: Potentia Dei executiva ex vi hujus decreti manet determinata veluti causa naturalis ad quemvis illorum concursuum cau-

1) Ob die Gnade auf die menschliche Freiheitsentscheidung bloß moralisch einwirke.

Vom molinistischen Standpunkte aus kann der creatürliche Entschluß mit der Gnade mitzuwirken, welcher ihrem physischen Einfluß vorangeht, als ihre Wirkung, wie es das kirchliche Bewußtsein fordert, nur insofern begriffen werden, als sie nach Art einer moralisch wirkenden Ursache den Willen dazu anregt. In diesem Sinn lehrt auch Lessius, der Wille entscheide sich zur Mitwirkung mit der Gnade nicht allein aus natürlicher Kraft [1]). Ja er redet sogar von einer Vorausunterstützung des Willens durch die Gnade [2]) und legt hiedurch für die Auffassung der gratia adjuvans als einer der eigenen Entscheidung des Willens zuvorkommenden (Vrglch. S. 131) ein unfreiwilliges Zeugniß ab. Die Frage ist aber die: genügt die Auffassung der Gnadenwirkung als einer bloß moralischen, um die unter ihrem Einfluß vollbrachte Selbstbestimmung des Willens als Gottes eigenes Werk (proprium ejus opus) im Geiste des Tridentinums zu begreifen?

Auch der Teufel, lehrt Suarez, vermag den Menschen zu einer bestimmten Willensentscheidung so wirksam zu verlocken, daß

---

sandum, quem quaevis operatio requirit, si causa creata se ad illam determinaverit; sicut habitus voluntatis naturaliter est determinatus ad praebendum illum concursum, quem operatio, ad quam voluntas se applicuerit, postulabit. Unde potentia divina se habet instar causae naturalis concurrentis cum causa libera; sicut enim causa naturalis, quae concurrit cum libera, est determinata ad causandum concursum congruentem operationi ad quam libera se flectere voluerit; ita potentia divina est determinata ad praebendum concursum congruentem operationi voluntatis creatae.

1) Ibid. cap. 18. nro. 1: Auxilium morale consistens in pia cogitatione intellectus et sancta affectione voluntatis juvat voluntatem morali modo (nempe instar suadentis et allicientis) ut se determinet; ideo enim auxilium dicitur, quia juvat. Gratia vero adjuvans juvat eam influxu physico in ipsam determinationem (jedoch in Abhängigkeit von dieser determinatio selber). Itaque voluntas non determinat se ipsam solis naturae viribus, sed naturae viribus eodem instanti temporis et naturae adjutis per vires gratiae; et determinatio voluntatis non est effective a sola voluntate, sed etiam ab auxilio gratiae.

2) Ibid. nro. 2: Respondeo, auxilium praeveniens non solum in prosecutione operis, sed etiam in principio suo modo *praeadjuvare*.

er seinen Zuflüsterungen, wenn ihm die Gnade nicht zu Hülfe kommt, mit moralischer Nothwendigkeit Gehör schenkt. Um so mehr kann ihn Gott durch eine moralische Einwirkung, d. h. durch seine anregende Gnade, welche den Geist erleuchtet und den Willen entflammt, dazu bestimmen, dem Gnadenruf Folge zu leisten [1]. Suarez faßt demnach die Gnadeneinwirkung als eine determinatio moralis. Wir sind weit entfernt, diese Auffassung zu bekämpfen. Wird aber der Gnadeneinfluß hierauf beschränkt; so ist die ihm eigene Wirkungsweise kein göttliches Vorrecht mehr; denn auch der Teufel, wie uns Suarez sagt, bewegt auf diese Weise den menschlichen Willen.

Wäre sohin die Gnade nur durch eine moralische Einwirkung die Ursache unserer Willensentscheidungen; so müßte, was in Bezug auf sie St. Augustin von Gott sagt, daß er das allmächtige Vermögen, die Herzen der Menschen zu neigen, wohin es ihm beliebt, und ihre Willen mehr als sie selber in seiner Hand habe, daß er durch eine Kraftmittheilung bewirke, daß wir wirken, daß sein Einfluß unfehlbar und unaufhaltsam sei, u. s. w. — auch auf den Teufel Anwendung finden, noch könnte die Bekehrung Pauli als das ausschließliche Werk der Gnade (gratia Dei erat sola) bezeichnet werden [2]. Denn das ist sie, wenn die Gnade durch eine bloß moralische Einwirkung den Willen bekehrt, so gewiß nicht, als eine bloß moralisch wirkende Ursache nicht unmittelbar in mein Inneres eingreift, was sie müßte, um die alleinige Ursache meiner Bekehrung zu sein.

Und das ist eben, wie uns St. Thomas sagt, das Vorrecht Gottes. Den Willen von Innen aus zu bewegen ist nur der im Stande, welcher ihm die Kraft gegeben hat, sich in einer bestimmten Richtung zu bewegen. Jedes andere Wesen, und sohin auch der Teufel, vermag ihn bloß von Außen her zu bewegen, indem es bewirkt, daß dem Geiste ein bestimmtes Ding als begehrenswerth erscheint, oder dadurch, daß es in ihm eine

---

1) De concursu lib. III. cap. 10. nro. 5: Ad actus malos potest daemon tam vehementer inducere hominem suasionibus et suggestionibus ut, nisi gratia Dei juvetur, moraliter non possit sese continere quin consentiat; ergo multo magis potest Deus sua excitante gratia ita illuminare hominem et affectum ejus inclinare et accendere, ut moraliter eum ad consentiendum trahat ac determinet.

2) De grat. et lib. arbitr. cap. 5. nro. 12.

Leidenschaft weckt[1]). Wer also Gott keinen höhern Einfluß auf den menschlichen Willen als dem Teufel, d. h. einen bloß moralischen zuerkennt; der beraubt ihn eines der Vorrechte, wodurch er alle geschaffenen Wesen überragt.

Das Bestreben, diesen auszeichnenden Vorzug dem göttlichen Gnadeneinfluß unverkürzt zu erhalten, war der leitende Gedanke des thomistischen Widerspruches gegen die Lösung Molina's. Ihm gegenüber mußte vor Allem betont werden, daß unsere Heilsthätigkeit auch insofern, als sie unsern Vermögen entspringt, eine Gnadenwirkung sei. Das sagt uns aber der englische Lehrer auf das Bestimmteste. Er verwahrt sich gegen die Vorstellung, welche das Werk der Gnade und das des freien Willens dergestalt auseinanderhält, als könnte nicht dieselbe Thätigkeit, welche dem freien Willen entquillt, zugleich ein Werk der Gnade sein (quasi non possit esse idem ex utroque). Sie kann es aber deßhalb, weil die göttliche Vorsehung ihre Wirkungen mittelst der Thätigkeit der endlichen Ursachen hervorbringt[2]).

Unsere Thätigkeit darf daher nicht in dem Sinn als eine Wirkung Gottes und als eine unserer eigenen Vermögen gefaßt werden, daß man mit Molina eine Seite daran (das Uebernatürliche an ihr) als durch Gott gewirkt und die andere (ihren Freiheitscharakter) als die ausschließliche Wirkung unserer Vermögen betrachtet. Nein! Die ganze Thätigkeit sowohl unter

---

1) 1. q. 111. a. 2: Voluntas potest immutari dupliciter. Uno modo ab interiori, et sic cum motus voluntatis non sit aliud quam inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturae intellectuali virtutem talis inclinationis . . . Alio modo movetur voluntas ab exteriori, et hoc in angelo est uno modo tantum, scilicet a bono apprehenso per intellectum: unde secundum quod aliquis est causa quod aliquid apprehendatur ut bonum ad appetendum, secundum hoc movet voluntatem. Et sic solus Deus efficaciter potest movere voluntatem, angelus autem et homo per modum suadentis. Sed praeter hunc modum etiam aliter movetur in hominibus voluntas ab exteriori, scilicet ex passione existente circa appetitum sensitivum.

2) Ibid. q. 23. a. 5: Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et causa prima. Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum. Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione.

jenem als diesem Gesichtspunkte ist ein Werk der Freiheit und der Gnade. Unsere Heilsacte werden auch als übernatürliche mit Freiheit vollbracht und sind auch als Freiheitsacte — übernatürlich [1]).

Hieraus folgt aber mit Evidenz die thomistische Lehre, daß unsere Heilsacte auch als Freiheitsacte unter einem physischen Einfluß der Gnade erweckt werden (praemotio physica). Denn ihre Uebernatürlichkeit — darin stimmen alle Theologen überein — ist die Frucht einer physischen Gnadeneinwirkung. Mit andern Worten: sie sind nur insofern übernatürlich, als Gott physisch darauf einwirkt. Sind sie daher auch als Freiheitsacte, d. h. insoweit sie aus einer creatürlichen Selbstbestimmung hervorgehen, — übernatürlich; so steht folgerichtig auch diese unter einem physischen Einfluß der göttlichen Gnade, d. h. der creatürliche Wille wird auch dazu, daß er sich selber zur Mitwirkung mit der Gnade bestimme und sich mit Freiheit dazu entscheide, — physisch durch Gott bewegt. Diese Freiheitsentscheidung ist das Wichtigste im Heilswerk. Um also dieses als etwas Uebernatürliches und als Gottes eigene That zu begreifen, muß man folgerichtig so auch von jener sprechen. Hiezu aber, wie gesagt, ist nur der berechtiget, der sie als die Wirkung einer physischen Bewegung auffaßt, und die muß so gewiß als eine Vorausbewegung des creatürlichen Willens begriffen werden, als sie ihn zu seiner Selbstbestimmung bewegt und nicht umgekehrt (wie im System des Molinismus) von dieser abhängt.

Phil. 2, 13 gebraucht der Apostel denselben Ausdruck für die Einwirkung Gottes auf unsern Geist (ὁ θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν) und die dadurch bewirkte Thätigkeit des letztern (καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν). Daß diese eine physische sei, unterliegt keinem Zweifel. Wenn aber mit demselben Ausdruck, welcher hier unzweifelhaft eine physische Wirkungsweise bedeutet, auch der göttliche Einfluß, welcher sie hervorruft, bezeichnet wird; — muß dann nicht auch dieser als ein physischer be-

---

1) Contr. gent. lib. III. cap. 70: Non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo et partim a naturali agente fiat: sed totus ab utroque secundum alium modum, sicut idem effectus totus attribuitur instrumento et principali agenti etiam totus.

griffen werden? Noch mehr. Die unzweifelhaft im physischen Sinne zu verstehende Bezeichnung der göttlichen Einwirkung auf unsere Thätigkeit als eines ἐνεργεῖν derselben wendet der Apostel auf diese auch insofern an, als sie einen Freiheitsgebrauch in sich schließt (ὁ Θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν). Sohin steht unsere Heilsthätigkeit auch gerade insofern, als sie unsere Thätigkeit und die Frucht einer Freiheitsentscheidung unseres Willens ist, — unter dem physischen Einfluß der Gnade.

Wie aber — darum dreht sich die ganze thomistisch-molinistische Controverse — kann Gott als die bewirkende Ursache meiner Thätigkeit auch in dem Betrachte, in dem sie sich als die meinige erweist, begriffen werden? Nach St. Thomas kann er es deßhalb, weil er mein Thätigkeitsprincip zur Thätigkeit bewegt. Denn auf die Frage, wie Einer die unmittelbare Ursache einer Handlung sein könne (per quem modum aliquis directe est causa alicujus actus), gibt er die prägnante Antwort: quod quidem non contingit nisi per hoc quod proprium principium illius actus movet ad agendum [1]).

Diesem Gedanken des englischen Lehrers eine neue, schärfere Fassung zu geben, sahen sich die Thomisten durch die molinistische Lehre, welche ihm widersprach, veranlaßt.

m) Der Neuthomismus.

„Die Epigonen der Scholastik," läßt sich Kuhn vernehmen, „anerkennen in Augustin und Thomas Lehrauctoritäten, an die sie sich gebunden erachten, denen sie nicht widersprechen zu dürfen glauben. Daß die Jesuiten von Anfang an eine freiere Richtung einnahmen, wurde ihnen schwer genug verdacht. Dahin ging die Tendenz. Aber sie ist gegen die Natur der Dinge und kam daher nicht wahrhaft zum Vollzug. Diese Theologen, die keine eigenen Ansichten haben wollten, hatten sie doch; die praedeterminatio physica z. B. ist durchaus eine Erfindung des Bañez" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 513 f).

In dem Zeitraum von dreizehn Jahren, welcher zwischen dem Erscheinen der ersten und zweiten Auflage der Kuhn'schen Dogmatik liegt, hat sich sein Urtheil über die thomistische Theologie auf-

1) 1. 2. q. 80. a. 1.

fallend verändert. „Hatten nun die Thomisten," sagt die erste Auflage, „dieses Verhältniß der absoluten Ursächlichkeit zur endlichen als eine physica praedeterminatio der letztern von Seiten Gottes bezeichnet und darauf die Lehre von der gratia per se efficax begründet, so mochte jener Ausdruck wohl nicht der gelungenste sein und diese Lehre auch prädestinatianisch gedeutet werden können; aber einerseits handelte es sich ja mehr um die Sache als um das Wort, und andererseits war es unläugbar, daß die Wirksamkeit der göttlichen Gnade von Thomas und seinen Schülern unbeschadet der Freiheit des menschlichen Willens als efficacia a se oder ab intrinseco gefaßt wurde" (S. 289 f).

Mit diesem Urtheil sind wir vollständig einverstanden. Das Neue an der thomistischen Lehre von der praedeterminatio physica betrifft nur den Ausdruck, und daß der „nicht der gelungenste" war, stehen wir nicht an einzuräumen. Gleich bei seinem ersten Auftreten hat ihn einer der eifrigsten Vertheidiger der Sache, welche dadurch bezeichnet werden sollte, der Thomist Zumel, — für unpassend erklärt. Bisher, bemerkt er, pflegte man zu sagen, daß Gott unsern Geist durch eine innerliche Einwirkung wirksam zur Thätigkeit vorausbewege (praemovet nos effective aut efficienter intus agendo); jetzt aber bezeichnet man diesen göttlichen Einfluß als eine prae*determinatio* physica. Das Wort ist schlecht gewählt, denn es legt den Gedanken nahe, als werde der Geist auf dieselbe Weise wie die ungeistige Natur durch Gott zur Thätigkeit bestimmt (sonat praedeterminationem naturalem [1]).

Der Ausdruck praedeterminatio physica findet sich vor dem Jahre 1595 in keinem Schriftdenkmal. Damals gebrauchte ihn eine bei der Inquisition von Spanien eingereichte und sodann dem heil. Stuhl unterbreitete Denkschrift, welche den Titel führt: Apologia F.F. Praedicatorum in provincia Hispaniae sacrae theologiae professorum adversus quasdam novas assertiones cujusdam doctoris Ludovici Molinae nuncupati, theologi de Societate Jesu, quas defendit in suo libro, cui titulum inscripsit, Concordia, et adversus alios ejusdem novae doctrinae sectatores ac defensores de eadem Societate. Die Arbeit ist aus der Feder des

1) Variar. disput. tom. III. disp. 4. sect. 2 conclus. 4.

Dominicus Bañez, welcher indessen in seinen übrigen Werken den strittigen Ausdruck nicht gebraucht.

Um für den „Erfinder" der praedeterminatio physica gelten zu können, müßte ihr Gedanke seine Schöpfung sein. Daß aber dieser ächt thomistisch sei, glauben wir bewiesen zu haben. Und auch die Urheberschaft des Wortes kann ihm nur in einem beschränkten Maße zuerkannt werden. Denn von einer göttlichen praedeterminatio unserer Heilsthätigkeit spricht bereits der hl. Thomas; wiewohl in einem andern Sinne. Er meint damit den göttlichen Beschluß, welcher von Ewigkeit festsetzt, was in der Zeit geschehen soll [1]). Die Thomisten aber verstehen unter der praedeterminatio physica ein Walten Gottes in der Welt, wodurch seine ewigen Beschlüsse zur Ausführung kommen.

Das sind zwei verschiedene Dinge. Aus der Wahrheit, daß die in der Zeit von uns zu vollführende Thätigkeit durch Gott von Ewigkeit vorausbestimmt sei, kann zwar nach unserem Dafürhalten die thomistische Lehre von der göttlichen Vorausbewegung unseres Geistes gültig gefolgert werden, wie auch St. Thomas sie daraus folgert [2]); allein daß derselbe Ausdruck, womit der englische Lehrer die ewige Vorausbestimmung unserer Thätigkeit bezeichnet, ohne Weiteres auf die göttliche Mitwirkung zu ihrer zeitlichen Ausführung übertragen werde, scheint uns keineswegs zuläßig. Daß St. Thomas jene als göttliche praedeterminatio begreift, berechtiget uns also nicht, dieselbe Bezeichnung auch auf diese auszudehnen. Sind nämlich der Be-

1) De verit. quaest. 3. a. 1: Hanc etiam rationem ponendi ideas, scilicet *praedefinitionem operum agendorum*, innuit Dionysius in V. cap. de divin. nominib., dicens: Exemplaria dicimus in Deo existentium rationes substantificatas et singulariter praeexistentes, quas theologia praedefinitiones vocat et divinas et bonas voluntates existentium *praedeterminativas* et effectivas, secundum quas supersubstantialis essentia omnia praedefinivit et produxit. Vrglch 1. q. 19. a. 4. q. 23. a. 1. ad 1. Quodlib. XII. a. 4.

2) Contr. gent. lib. III cap. 93: Boetius dicit, quod fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus. In qua fati descriptione dispositio pro ordinatione ponitur. Rebus autem inhaerens ponitur, ut distinguatur fatum a providentia; nam ipsa ordinatio, secundum quod in mente divina est, nondum rebus impressa, providentia est, secundum vero quod jam est explicata in rebus, fatum nominatur. Vrglch. 1. q. 116. a. 2.

schluß einer Sache und ihre Ausführung offenbar zwei verschiedene Dinge; so kann derselbe Ausdruck ganz wohl auf jenen passen und gleichwohl zur Bezeichnung dieser angewandt, eine Veranlassung zu Mißverständnissen und schiefen Vorstellungen werden.

Dies ist bei dem fraglichen Ausdruck der Fall. Die Anschauung, welche die göttliche Vorausbewegung des creatürlichen Willens zur Thätigkeit als eine Vorausbestimmung derselben (praedeterminatio) begreift, erschwert ihre Auffassung als einer Vorausbewegung zu seiner Selbstbestimmung, und diese Schwierigkeit ist der Grund, weßhalb sonst hochverdiente Theologen auf die thomistische Idee, im vermeintlichen Interesse der menschlichen Freiheit, verzichtet haben. Nehmen wir ihnen diesen Grund. Die so nothwendige Ausgleichung des thomistisch-molinistischen Gegensatzes ist damit ihrer Verwirklichung um ein Bedeutendes näher gerückt.

Der berühmteste Vertreter der molinistischen Auffassung, Suarez, steht nicht an einzuräumen, es werde die wirksame Gnade dem Willen nicht bloß dazu verliehen, daß er dem göttlichen Ruf folgen könne, sondern damit er ihm wirklich folge, und zwar mit dem bestimmten Acte, wozu ihn die Gnade bewegt; ihre Wirksamkeit bestehe daher darin, daß sie den Willen zum wirklichen Wollen zu bestimmen vermöge[1]). Das ist durchaus der thomistische Gedanke. Die Polemik des Suarez trifft daher bloß seine Fassung, wie er a. a. O. selber sagt (inquirimus ergo quomodo possit intelligi). So verlieren die Erwägungen, wodurch sich ihre Gegner abhalten lassen, die thomistische Idee anzunehmen, wie bereits früher bemerkt worden, zum großen Theil ihr Gewicht, wenn man sie der historischen Form entkleidet, unter welcher sie sich, den Bedürfnissen von damals entsprechend, dem eindringenden Molinismus entgegenstellte. Sie möge immerhin fallen!

Als Gegenleistung aber verlangt der Thomismus, daß auch gegnerischerseits, was man Neues in die Theologie eingeführt

1) De concursu lib. III. cap. 7. nro. 1: Quoniam auxilium efficax ad hoc datur, ut voluntas consentiat, et non solum velle possit, sed etiam ut determinate velit id, ad quod per tale auxilium movetur, ideo efficacia ejus videtur consistere in vi quadam determinandi voluntatem ad volendum.

hat, aufgegeben werde. Und war dies etwa ein bloßes Wort? Daß seine Lehre auch in sachlicher Hinsicht neu sei, sagt uns Molina unumwunden. Daß ein Pelagianismus und ein Lutherthum überhaupt möglich waren, den Grund hievon sowie die Ursache aller Lehrstreitigkeiten der Katholiken untereinander — erblickt er einfach darin, daß die Principien seiner Theorie vor ihm weder genügend dargelegt noch überhaupt bekannt gewesen seien [1]). St. Augustin — urtheilt Molina — gab darauf nicht Acht, weil ihm die fragliche Lehre noch dunkel war (sub ea quasi caligine Divus Augustinus ad hoc non attendit [2]).

Wir fürchten diese augustinische „Dunkelheit" nicht. Nur möge man uns nicht dieselbe Lehre, welche sich bei ihrem ersten Auftreten ihrer Neuheit rühmte, heute als die alte preisen! Die Gründe, welche man für sie anführt, sind vornehmlich praktischer Natur. Wir haben daher den auszugleichenden Lehrgegensatz auch von dieser Seite in Betracht zu ziehen.

n) Der practisch-ascetische Gesichtspunkt.

Der entscheidende Grund, weßhalb der Einzelne des Heiles theilhaftig wird, liegt entweder in seiner eigenen Mitwirkung mit der Gnade, oder in der Güte Gottes. Der letztern Anschauung zufolge macht Gott nicht bloß durch Verleihung der Gnade das Heil allen Menschen möglich, sondern auch die, welche desselben wirklich theilhaftig werden, verdanken dies seiner Erbarmung, welche bewirkt, daß sie der verliehenen Gnade selbstthätig Folge

1) Comment. in prim. D. Thom. part. quaest. 23. a. 4. et 5. disp. 1. membr. ultim.: Nos pro nostra tenuitate rationem totam conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia . . . sequentibus principiis, ex quibus eam deduximus quaeque variis in locis tradidimus, inniti judicamus, quae si data explanataque semper fuissent, forte neque Pelagiana haeresis fuisset exorta, neque Lutherani tam impudenter arbitrii nostri libertatem fuissent ausi negare, obtendentes cum divina gratia, praescientia et praedestinatione cohaerere non posse, neque ex Augustini opinione concertationibusque cum Pelagianis tot fideles fuissent turbati ad Pelagianosque defecissent, facileque reliquiae illae Pelagianorum in Gallia, quarum in epistolis Prosperi et Hilarii fit mentio, fuissent extinctae, ut patet ex iis, in quibus homines illos cum Catholicis convenisse et ab eis dissensisse eaedem epistolae testantur, concertationes denique inter Catholicos facile fuissent compositae.

2) Ibid. membr. 6.

leisten. Da indessen erfahrungsgemäß nicht Alle mit der Gnade mitwirken; so weiß Niemand mit Gewißheit, ob Gott auch bezüglich seiner die Dinge so fügen werde, daß er mit der Gnade endgültig mitwirke, oder ob ihm das Heil etwa bloß ermöglicht sei. Wegen dieser Ungewißheit aber, berichtet uns Lessius, seien schon Manche in Schwermuth verfallen oder hätten die Bahn der Tugend verlassen. Das seien die schädlichen Folgen der thomistischen Gnadenlehre. Die dadurch verursachte Beunruhigung der Gemüther veranlasse ihn, zur Feder zu greifen [1]). Und der Molinismus wäre das rechte Mittel, um die Geister zu beruhigen?

Der Thomismus, wird uns gesagt, mache das Heil ungewiß. Macht es aber der Molinismus gewisser? Jener erwartet es allein von Gott, dieser von der eigenen Mitwirkung des einzelnen Menschen, der nach molinistischer Lehre erst dann zur Seligkeit vorausbestimmt wird, nachdem Gott seine Mitwirkung mit der Gnade vorausgesehen hat. Wo aber ist meine Hoffnung fester gegründet? Da, wo sie auf Gott beruht, oder wo sie sich auf menschliche Treue stützt?

Das möge uns St. Augustin sagen. Was fürchten wir uns, fragt der große Kirchenvater, die Schriftlehre von der göttlichen Vorausbestimmung und der Gnadenvertheilung ohne Rücksicht auf unser Verdienst — offen zu predigen? Ist etwa zu besorgen, der Mensch möchte in Hoffnungslosigkeit verfallen, wenn man ihm sagt, er solle seine Hoffnung auf Gott setzen? Nur dann, wenn er sie auf sich selber setzte, wäre Grund zu solcher Besorgniß vorhanden [2]). Denen, welche gegen seine Lehre von der

---

1) Die Vorrede zu seiner disputatio de praedestinatione et reprobatione beginnt mit den Worten: Causa conscribendae hujus disputationis fuit quod longo usu deprehenderim multorum animos praedestinationis consideratione valde perturbari. Scio quosdam inde in gravissimos melancholiae affectus incidisse, alios studium pietatis et perfectionem religionis abjecisse, alios paene per totam vitam in anxietate versari, praedestinationem Dei suspectam semper habentes.

2) De dono perseverant. cap. 22. nro. 62: Cur metuimus sanctorum praedestinationem et veram Dei gratiam, id est quae non secundum merita nostra datur, sicut eam sancta scriptura praedicat, praedicare? An vero timendum est, ne tunc de se homo desperet, quando spes ejus ponenda demonstratur in Deo, non autem desperaret, si eam in se ipso superbissimus et infelicissimus poneret?

Vorausbestimmung geltend machten, sie dürfe nicht in der Predigt dem Volke vorgetragen werden, da es dadurch um seine Hoffnung käme, gibt St. Augustin zu bedenken, ob der die Hoffnung verliere, welcher sie anstatt auf sich selber — auf Gott setze? Verflucht doch die Schrift den Mann, der seine Hoffnung auf Menschen setzt [1]). Ich wundere mich, sagt er, wie Jemand mit mehr Zuversicht auf seine eigene Schwäche als auf den Felsengrund der göttlichen Verheißung bauen mag, während uns doch der Apostel ermahnt, aus dem Glauben zu leben, auf daß nicht die Verheißung der Gnade an uns zu Schanden werde. Allein — so ließ sich schon damals ein Einwurf vernehmen — es ist ungewiß, ob mir Gott eine wirksame Gnade verleihen wolle. Seltsam! antwortet St. Augustin. Die Ungewißheit, ob Dir Gott eine wirksame Gnade verleihen wolle, erschreckt Dich; besitzest Du aber darüber eine größere Gewißheit, ob Du den Willen habest, die hinreichende Gnade durch Deine Mitwirkung mit ihr zu einer wirksamen zu machen? Erinnere Dich an das Wort des Apostels: Wer steht, der sehe zu, daß er nicht falle. Da sohin Beides, d. h. sowohl der göttliche Beschluß über das ewige Schicksal jedes einzelnen Menschen als auch unsere künftige Mitwirkung mit der Gnade, für uns ungewiß ist; so ist unser Glaube, unsere Hoffnung und unsere Liebe in Gottes Hand, welcher der Stärkere ist, jedenfalls sicherer aufgehoben, als wenn wir sie dem Schwächern — und das ist unzweifelhaft der menschliche Wille — anvertrauen [2]). Wir leben also sicherer, schließt St. Augustin, wenn wir unsere ganze Hoffnung auf

1) Ibid. cap. 17. nro. 46: Ego autem nolo exaggerare meis verbis, sed illis cogitandum potius relinquo, ut videant quale sit quod sibi persuaserunt, praedicatione praedestinationis audientibus plus desperationis quam exhortationis afferri. Hoc est enim dicere, tunc de sua salute hominem desperare, quando spem suam non in se ipso, sed in Deo didicerit ponere, cum propheta clamet: Maledictus omnis, qui spem habet in homine.

2) De praedest. sanct. cap. 11. nro. 21: Sane cum apostolus dicat, ideo ex fide, ut secundum gratiam firma sit promissio, miror homines infirmitati suae se malle committere, quam firmitati promissionis Dei. Sed incerta est mihi, inquit, de me ipso voluntas Dei. Quid ergo? tuane tibi voluntas de te ipso certa est, nec times: Qui videtur stare, videat ne cadat? Cum igitur utraque incerta sit, cur non homo firmiori quam infirmiori fidem suam, spem, caritatemque committit?

Gott setzen, als wenn wir uns nur zum Theil auf Ihn, zum Theil aber auf uns selber verlassen[1]).

Die Theologen, welche es tröstlicher finden, das Heil des Menschen auf seine eigene Mitwirkung mit der Gnade zu stellen, vergessen, daß die Gedanken des menschlichen Herzens von seiner Jugend auf zum Bösen geneigt sind (1 Mos. 8, 21), und daß auch die Gerechtfertigten, wie der Apostel in bittern Klageworten von sich selber bekennt, noch unter dem Einfluß dieser Neigung stehen (Röm. 7, 14—25). Wenn uns die Kirche sagt, der Mensch habe aus sich selber eitel Lüge und Sünde[2]); welchen Trost können wir dann aus dem Bewußtsein ziehen, daß unser Heil allein von uns abhänge, von unserer Sorgfalt, mit der Gnade mitzuwirken? Wer seine Schwäche kennt und sich keiner Selbsttäuschung hingibt; der wird im Gegentheil durch jenes Bewußtsein nur allzu leicht beunruhiget werden, und zwar um so mehr, je demüthiger Einer ist, weil er dann um so lebhafter von seiner eigenen Untreue und Unzuverläßigkeit durchdrungen ist. Welchen Trost wird ihm also eine Lehre gewähren, welche die ganze Wirksamkeit der Gnade auf seine Treue baut? So gewiß als er von dieser nicht viel erwartet — sonst wäre er ja nicht wahrhaft demüthig — wird er auch an jener verzweifeln.

Die Versicherung des Lessius, daß demjenigen, welcher das Seinige thut, die Gnade nicht fehlen werde, vermag ihn nicht zu beruhigen. Denn so wenig er daran zweifelt, daß ihm Gott seine Gnade anbiete; ebenso gegründet sind seine Besorgnisse, daß er es an dem Seinigen fehlen lasse. Das Peinliche seiner Stimmung wird noch durch die Erklärung erhöht, die Gnade, welche die Einzelnen in der Gerechtigkeit auszuharren befähiget, werde ihnen nach Maßgabe ihres Verhaltens verliehen, und daß Jemand der Gabe der Beharrlichkeit verlustig gehe, daran sei seine Sünde Schuld, bisweilen eine noch so geringe. Diese Lehre, welche den Grund, weßhalb der Eine ausharrt und der Andere nicht, auf Seiten des Menschen sucht, ist Alles eher als ein Mittel

1) De don. perseverant. cap. 6. nro. 12: Tutiores igitur vivimus, si totum Deo damus, non autem nos illi ex parte, et nobis ex parte committimus.

2) Arausican. II. can. 22: Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum.

ihn zu beruhigen. Denn welcher Mensch wäre sich keiner Sünde bewußt? Wenn es also schließlich von seiner eigenen Treue abhängt, ob er bis an's Ende seines Lebens im Stand der Gnade ausharre oder nicht; so muß er in dem Maße über sein künftiges Schicksal unruhig sein, als er Ursache hat, seiner eigenen Treue zu mißtrauen.

Sein Gemüth dauernd zu beruhigen ist nur eine solche Gnadenlehre im Stande, welche den Erfolg seiner Berufung zum Heil nicht von seiner eigenen Mitwirkung, sondern umgekehrt diese von seiner Berufung abhängig macht. Gott hat mich dergestalt berufen, daß ich die nothwendige Bedingung meiner Heiligung, welche in der selbstthätigen Mitwirkung mit der Gnade besteht, unfehlbar erfülle. Nur in diesem Bewußtsein findet meine Seele Ruhe. Dies hat schon St. Augustin an einer berühmt gewordenen Stelle ausgesprochen. So groß, sagt er, ist unsere Schwäche, daß wenn es Gott dem Menschen überließe, in der ihm mitgetheilten Gnade, wenn er will, auszuharren, und nicht selber bewirkte, daß er es wolle, sein Wille dem Anprall der so zahlreichen und heftigen Versuchungen unfehlbar erläge [1]).

Die thomistische Anschauung ist indessen nicht bloß geeignet, der Seele geistlichen Trost zu gewähren, sondern auch, was ungleich wichtiger ist, sie in der Demuth zu befestigen. Ihre leitende Idee, daß der Mensch aus sich selber schlechterdings nichts vermag, veranlaßt die Seele, sich selber zu mißtrauen. Hierin aber liegt ihre wahre Stärke. Nur derjenige, welcher sein ganzes Vertrauen auf Gott setzt, wird aus den Kämpfen des Lebens siegreich hervorgehen. Wer dagegen auf seine eigene Tugend vertraut, und stünde er im geistlichen Leben noch so hoch, — wird unfehlbar fallen. Beweis dafür sind zahlreiche Beispiele aus Vergangenheit und Gegenwart. Indem also die thomistische Lehre dem eitlen Vertrauen auf die eigene Kraft den Boden nimmt und dafür das Gottvertrauen nährt, empfiehlt sie sich als ein wirksames ascetisches Mittel, dessen

1) De corrept. et grat. cap. 12. nro. 38: Nam si in tanta infirmitate vitae hujus (in qua tamen infirmitate propter elationem reprimendam perfici virtutem oportebat) ipsis relinqueretur voluntas sua, ut in adjutorio Dei, sine quo perseverare non possent, manerent si vellent, nec Deus in eis operaretur ut vellent, inter tot et tantas tentationes infirmitate sua voluntas ipsa succumberet.

Anwendung gerade heutzutage um so zeitgemäßer sein dürfte, je mehr die herrschende Geistesrichtung, Bildungs- und Erziehungsweise darauf hinzielt, in den Herzen der Menschen ein eitles und dem Geiste des Christenthums durchaus feindliches Selbstvertrauen zu erzeugen.

Die Bedenken des Lessius sind indessen noch nicht zu Ende. Wenn Gott unser Heil unabhängig von unserer Mitwirkung, d. h. bevor er sie vorausgesehen hat, beschließt; dann — urtheilt Lessius — scheint es gleichgültig zu sein, ob Jemand gut oder schlecht lebe; denn falls Gott sein Heil vorausbeschlossen hat, wird er desselben unfehlbar, seines schlechten Lebens ungeachtet, theilhaftig; wenn aber nicht, hilft ihm auch das tugendhafteste Leben nichts zur Erlangung des Seelenheils, dessen Verwirklichung Gott nicht vorausbeschlossen hat [1]).

Diesen Einwurf hat schon St. Augustin durch die Bemerkung, daß er zuviel und daher nichts beweise, entkräftet. Denn dasselbe Bedenken, das Lessius gegen die unbedingte Vorausbestimmung geltend macht, läßt sich auch gegen die Wahrheit von dem göttlichen Vorauswissen, worauf doch der Molinismus so großes Gewicht legt, vorbringen. Es könnte Jemand zu sich sagen: wie mich Gott vorausgesehen hat, so werde ich sein; wenn gut, gut; wenn nicht, nicht; daß ich mich gegenwärtig anstrenge, gut zu sein, ist daher ganz überflüssig; denn das göttliche Vorauswissen meines künftigen Verhaltens wird hiedurch nachträglich kein anderes [2]). So wenig aber als uns die

---

1) So heißt es in der oben angezogenen Vorrede: Si enim de omnibus ante omnem praevisionem eorum, quae sumus facturi, jam est firmiter et absolutis decretis statutum, si numerus salvandorum, qui nec augeri nec minui potest, nullo operum vel laborum nostrorum habito respectu immutabiliter est definitus, si ante examen operum de omnibus irrevocabili praejudicio est definitum; perspicuum esse putant, tolli omnem sollicitudinem recte vivendi, quia si illo numero es comprehensus, nulla incuria faciet ut excidas; si non es comprehensus, nulla sollicitudo juvabit ut intres.

2) De don. perseverant. cap. 15: Jsta cum dicuntur (nämlich daß die göttliche Vorausbestimmung das Tugendstreben unnöthig mache), ita nos a confitenda vera Dei gratia, id est quae non secundum merita nostra datur, et a confitenda secundum eam praedestinatione sanctorum deterrere non debent, sicut non deterremur a confitenda praescientia Dei, si quis de illa populo sic loquatur, ut dicat: Sive nunc recte vivatis, sive non

Möglichkeit eines derartigen Mißverständnisses berechtiget, die Wahrheit von dem göttlichen Vorauswissen fallen zu lassen; ebensowenig dürfen wir die von der absoluten göttlichen Vorausbestimmung aus dem Grunde aufgeben, weil sie im Sinne des Lessius mißverstanden werden kann.

Das Mißverständniß entspringt aus der Voraussetzung, daß Gott den Menschen nur zur Seligkeit, nicht aber zugleich zu einem tugendhaften Leben — vorausbestimme. So gewiß aber jene, als der Lohn für dieses, durch gute Werke verdient sein will; ebenso gewiß schließt die Vorausbestimmung zur Seligkeit die zur Tugend in sich ein. Soll also Jedermann die Hoffnung hegen, daß er zu den Vorausbestimmten zähle; so liegt hierin keine Versuchung zu geistlicher Trägheit, sondern umgekehrt eine mächtige Aufforderung zu einem heiligmäßigen Leben, da er sich auch zu diesem so gewiß für verpflichtet erachten wird, als er sich zu den Vorausbestimmten zählt. Wen Gott, sagt in diesem Sinn St. Augustin, zur Keuschheit vorausbestimmt hat, der wird nicht deßhalb, weil er weiß, daß sie ihm allein aus göttlicher Gnade zu Theil wird, aufhören darnach zu ringen; vielmehr wird der Gedanke an seine Vorausbestimmung seinen Tugendeifer erhöhen und ihn mit geistlichem Troste erfüllen, aber so, daß er dabei in allen Stücken Gott die Ehre gibt[1]).

Die Wahrheit von der göttlichen Vorausbestimmung will sonach unter einem zweifachen Gesichtspunkte betrachtet sein. Ein Anderes ist der göttliche Beschluß, einen bestimmten Menschen selig zu machen (ordo intentionis) und ein Anderes die Ausführung dieses Beschlusses (ordo executionis). Nur

recte, tales eritis postea, quales vos Deus futuros esse praescivit, vel boni, si bonos, vel mali, si malos. Numquid enim si hoc audito nonnulli in torporem segnitiemque vertantur et a labore proclives ad libidinem post concupiscentias suas eant, propterea de praescientia Dei falsum putandum est esse quod dictum est?

1) Ibid. cap. 17. nro. 41: Ille, quem castum futurum praedestinavit, quamvis id incertum habeat, non ideo non agit ut castus sit, quoniam Dei dono se audit futurum esse quod erit; imo etiam gaudet ejus caritas, nec inflatur tamquam id non acceperit. Non solum ergo praedicatione praedestinationis ab hoc opere non impeditur, verum et ad hoc adjuvatur, ut cum gloriatur, in Domino glorietur.

in jenem Betrachte, nicht aber in diesem ist die Vorausbestimmung zur Seligkeit von unsern guten Werken unabhängig. Sowie man sich diese Unterscheidung klar gemacht hat, verliert der landläufige Einwurf, daß bei der Annahme einer göttlichen Vorausbestimmung im augustinisch-thomistischen Sinne das Tugendstreben überflüssig werde, jegliches Gewicht.

o) Die ascetischen Schulen des sechszehnten Jahrhunderts.

Wäre die thomistische Gnadenlehre in practisch-ascetischer Hinsicht wirklich so gefährlich, wie ihr von Lessius und der überwiegenden Mehrzahl der Jesuiten nachgesagt wird; dann müßte vor Allem die ascetische Lehre des glorreichen Stifters der Gesellschaft, des hl. Ignatius von Loyola, — für gefährlich erklärt werden. Denn die ist ächt thomistisch.

Wo der große Heilige in seinem berühmten Büchlein von den geistlichen Uebungen davon handelt, welches die geeignete Zeit sei, um eine Wahl zu treffen (de tempore triplici ad electiones recte faciendas magis opportuno), bemerkt er, die rechte Zeit dazu sei erstens dann gekommen, wenn die göttliche Kraft den Willen dergestalt antreibe, daß der Seele jeder Zweifel, ob sie dem göttlichen Antrieb folgen solle, ja sogar die Möglichkeit eines solchen Zweifels genommen werde (tempus primum erit, quando voluntatem divina virtus sic impellit, ut omnis dubitatio, imo etiam dubitandi facultas animae sublata sit, quominus sequatur impulsionem talem).

Kann die thomistische Lehre, daß die Gnade ihre Wirksamkeit, den Willen zu bewegen, von Gott empfange, d. h. daß sie aus sich selber wirksam sei (gratia per se et ab intrinseco efficax), kräftiger ausgesprochen werden, als in den obigen Worten des heiligen Ordensstifters? Offenbar nicht. Denn zieht Gott den menschlichen Geist dermaßen zu sich heran, daß er nicht mehr zweifeln kann, ob er dem göttlichen Rufe folgen solle; — so liegt die Ursache, daß er ihm folgt, nicht in seiner eigenen Willensentscheidung, sondern in Gott, welcher den menschlichen Willen so zu sich heranzieht, daß er ihm unfehlbar folgt, — unfehlbar deßhalb, weil der an ihn ergehende Ruf auch die Möglichkeit eines Zweifels darüber, ob er ihm folgen solle, ausschließt. Bringt aber die göttliche Berührung als solche diese Wirkung hervor (voluntatem divina virtus sic impellit, ut dubi-

tandi facultas animae sublata sit); so ist sie aus sich selber die Ursache der Mitwirkung des Willens, die so gewiß erfolgen wird, als der Geist nach der Lehre des hl. Ignatius unter dem Einfluß jener göttlichen Berührung gar nicht mehr zweifeln kann, ob er der Gnade folgen solle oder nicht.

Thut er es aber dann mit Freiheit? Daß das Buch der geistlichen Uebungen die menschliche Freiheit gefährde, werden diejenigen am wenigsten zu behaupten gewillt sein, welche denselben Vorwurf der thomistischen Gnadenlehre machen. Ist aber diese der Freiheit gefährlich; so ist es jenes nicht minder: denn der hl. Ignatius spricht darin als Thomist.

Auf thomistischer Grundlage ruht auch die Geisteslehre der hl. Teresia. Die mystische Theologie — so läßt sie sich vernehmen — ist ein Geisteszustand, wo die Seele so gehoben wird, daß sie ganz außer sich zu sein scheint. Der Wille liebt; das Gedächtniß ist fast geschwunden; der Verstand arbeitet nicht, allein verliert sich auch nicht. Ich sage: er arbeitet nicht, sondern verharrt in stiller Bewunderung der Größe dessen, das er schaut; denn Gott gibt ihm zu verstehen, daß er von dem, was ihm jetzt geoffenbart wird, nichts verstehe (Leben 10 Kap.). Diesen Zustand aber bezeichnet die Heilige als eine Wirkung der Gnade. Wir sind nimmermehr im Stande, uns aus eigener Kraft darein zu versetzen. Alle Bemühungen der Seele, auf diese Stufe des geistlichen Lebens durch eigene Anstrengung emporzusteigen, sind vergeblich; sie muß warten, bis daß sie Gott dazu erhebe. Denn nur Er vermag zu bewirken, daß der Verstand nicht mehr arbeite (12 Kap.). Die Kräfte der Seele sammeln sich in ihrem Innern, um in dieser Zurückgezogenheit die Wonne, welche sie empfinden, besser zu genießen. Sie verlieren sich nicht, noch schlummern sie. Aber der Wille allein arbeitet. Ohne zu wissen wie, gibt er sich gefangen und ertheilt bloß seine Zustimmung dazu, daß ihn Gott einkerkere, sicher der Gefangene dessen zu sein, den er liebt. O Herr Jesus! Wie mächtig erweist sich dann deine Liebe! Wie fest hält sie die unserige gebunden! Sie läßt ihr, so lange jener Zustand dauert, keine Freiheit, etwas Anderes zu lieben außer Dich. Die andern Kräfte aber unterstützen den Willen, auf daß er mehr und mehr tüchtig werde, eines so großen Gutes zu genießen (14 Kap.).

Die Seele, welche den Uebungen des betrachtenden Gebetes

obliegt, gleicht einem Gärtner, dessen Pflege ein Garten mit edlen Pflanzen anvertraut ist (11 Kap.). Dabei kommt ihr aber Gott wunderbar zu Hülfe; ja er übernimmt gewissermaßen das Amt des Gärtners und thut fast Alles selber (16 Kap.). Von der Seele verlangt er bloß die Einwilligung in die Gnaden, womit er sie überhäuft, und die unbedingte Unterwerfung unter das Wohlgefallen der wahren Weisheit. Dies leistet sie aber ohne die geringste Anstrengung des Verstandes, welcher auf's Höchste darüber erstaunt ist, daß Gott das Amt des Gärtners so gut versieht und ihm selber kein anderes Geschäft überläßt, als den Blüthenduft mit Wonne einzuathmen. Die Seele hat eine klare Einsicht und ein tiefes Gefühl davon, daß allein ihr Wille durch Gott gebunden ist, und während sie sich in tiefstem Frieden der Wonne dieser innigen Vereinigung mit Gott erfreut, behalten der Verstand und das Gedächtniß Freiheit genug, um sich mit andern Dingen zu beschäftigen und Werke der Nächstenliebe auszuüben (17 Kap.).

Es handelt sich also hier um einen Zustand, wo die Seele ihre Freiheit behält. Und doch erfährt sie eine Einwirkung der Gnade, welche ganz und gar dem entspricht, was die Thomisten im Sinne haben, wenn sie von einer göttlichen Vorausbewegung des creatürlichen Willens reden. Denn der wird so gewiß von Gott vorausbewegt, als ihn die göttliche Liebe, ohne daß er wüßte wie — also unabhängig von seiner eigenen vorgängigen Untersuchung und Entscheidung, obschon mittelst seiner Selbstbestimmung — gefangen nimmt; d. h. der Wille gibt sich Gott gefangen, in einem Freiheitsacte nimmt er die angebotene Gnade an, diese aber hält seine Liebe so gebunden, daß er nichts Anderes (in sensu composito) zu lieben im Stande ist.

Nicht minder deutlich bekennt sich die hl. Teresia zu der thomistischen Lehre von der göttlichen Vorausbewegung, wenn sie lehrt, daß Gott selber in dem mystischen Garten unserer Seele das Amt des Gärtners übernehme. Denn die edlen Pflanzen, welche unter seiner sorgsamen Pflege darin keimen und wachsen, sind Acte der Seele, welche so gewiß, als sie ihre Acte sind, durch ihre eigene physische Thätigkeit vollbracht werden. Könnte nun die hl. Teresia mit Recht sagen, daß dabei Gott fast Alles thue, daß er das Amt des Gärtners, dessen Ausübung der Seele

selber obliegt, an ihrer Statt übernehme, wenn er sie nicht zu der Thätigkeit, worin die mystischen Blüthen und Früchte jenes Gartens bestehen, — physisch vorausbewegte? Gott muß dabei, weil nach der Lehre der hl. Teresia fast Alles, jedenfalls mehr, als die Seele selber thun. Ihre Mitwirkung ist aber eine physische. Sohin muß auch Gott physisch auf die eigene Thätigkeit der Seele einwirken, und zwar physisch ihr vorauswirken; denn nur dann läßt sich sagen, daß er dabei fast Alles thue. Oder wird durch die Annahme einer bloß moralischen Einwirkung Gottes auf die menschliche Freiheitsentscheidung dem Gedanken der hl. Teresia genügt? So gewiß nicht, als ihrer Lehre zufolge die durch den Gnadeneinfluß hervorgerufene Thätigkeit der Seele, obschon eine freiheitliche, durch keine vorgängige Erkenntniß vermittelt ist. So aber in der Seele eine bestimmte Thätigkeit zu erzeugen, vermag bloß eine physische Einwirkung.

Auf zweifache Weise, sagt in diesem Sinn St. Thomas, kann ich über etwas richtig urtheilen: einmal mittelst eines vollkommenen Gebrauches meiner Vernunft (secundum perfectum usum rationis) und zweitens wegen einer gewissen Verwandtschaft mit dem zu beurtheilenden Gegenstande (propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus jam est judicandum). So verhält es sich auch mit unserem Urtheil über Göttliches, das, wenn es ein richtiges ist, unter den theologischen Begriff der Weisheit fällt (sapientia importat quamdam rectitudinem judicii secundum rationes divinas). Die Weisheit kommt aber bald als intellectuelle Tugend (virtus intellectualis) und bald als Gabe des heil. Geistes (donum Spiritus sancti) in Betracht. Jenes ist sie, wenn das Urtheil über Göttliches, worin sie sich kundgibt, aus einer vernünftigen Untersuchung hervorgeht (ex rationis inquisitione); als Gabe des heil. Geistes aber stellt sich die Weisheit dar, so oft das Urtheil des Geistes über die göttlichen Dinge auf einer gewissen Verbindung oder Verwandtschaft mit ihnen beruht (secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas). Diese Verbindung oder Verwandtschaft mit dem Göttlichen (compassio sive connaturalitas ad res divinas), wobei es der Geist auf dem Weg der Erfahrung kennen lernt (non solum discens, sed et patiens divina), wird durch die Liebe hergestellt [1]).

1) 2. 2. q. 45. a. 2.

Der hl. Franz von Sales hat sich zwar in seinem bekannten Briefe an Lessius [1]) bezüglich der göttlichen Vorausbestimmung in einem der thomistischen Auffassung entgegengesetzten Sinne ausgesprochen; allein seine Anschauung von der Gnadenwirkung, die er in seinem goldenen Buche von der Liebe Gottes niedergelegt hat, wird dem thomistischen Begriffe der aus sich selber wirksamen Gnade (gratia per se et ab intrinseco efficax) vollständig gerecht.

Die Gnade, sagt er, gebraucht gegen unsere Herzen eine sanfte Gewalt (une douce violence); sie ergreift und erregt sie, indem sie unsere Gedanken und Gefühle in die Region der göttlichen Liebe emporhebt. Diese erste Erhebung oder Erschütterung (esbranlement) unserer Herzen, wodurch sie Gott zum Guten anregt, kommt in uns, aber nicht durch uns zum Vollzug; denn unversehens überkommt sie uns, bevor wir daran gedacht haben oder nur denken konnten. Gebricht uns doch das Vermögen, aus uns selber an unser Seelenheil zu denken; all' unser Vermögen ist vielmehr aus Gott, der uns nicht bloß geliebt hat, bevor wir waren, sondern auch damit wir seien und heilig seien, und diese Liebe ist die Ursache, daß er uns mit den Segnungen seiner väterlichen Sanftmuth zuvorkommt, um unsern Geist zur heiligen Reue und Bekehrung anzutreiben. Zufolge dieser göttlichen Eingebung wachen wir auf; allein nicht von uns selber, sondern durch sie aufgeweckt, da sie unsern Geist zu diesem Zweck bewegt und erschüttert. Bei dieser ersten Einwirkung der himmlischen Gnade fühlt er bloß die Erschütterung, welche Gott in seinem Innern, ohne seine freiheitliche Mitwirkung, hervorbringt (Buch 2 Kap. 9).

Ein Gnadeneinfluß, der seine Wirkung in uns, aber nicht durch uns hervorbringt, ist offenbar ein physischer, und die dadurch bewirkte Bewegung des Geistes ist so gewiß eine Vorausbewegung, als er sie unversehens und sohin unabhängig von seiner eigenen Freiheitsentscheidung — in sich erfährt. Steht aber diese unter ihrem Einfluß? Der hl. Franz von Sales war unzweifelhaft dieser Meinung. Denn sonst wäre seine so schöne Ausführung, daß jene Bewegung unseres

1) In der neuen Ausgabe der Werke des Heiligen. Paris, Vivès 1866. IX. 507.

Willens, die er auf das Deutlichste als eine physische bezeichnet, seine Freiheit nicht gefährde, — ganz überflüssig. Uebrigens sagt er uns selber mit ausdrücklichen Worten, unsere Mitwirkung mit der Gnade sei eine Wirkung dieser, und zwar mehr ihr Werk, als das unserige.

Was dabei — so lauten seine Worte — ebenso wunderbar als wahr ist, das ist, daß unser Wille, wenn er der durch Gott in ihm erzeugten Neigung folgt und der göttlichen Bewegung seine Zustimmung schenkt, hierin ebenso frei handelt, als wenn er ihr Widerstand leistet, obschon die der Gnade geschenkte Zustimmung viel mehr von der Gnade selber als vom Willen abhängt, während der ihr geleistete Widerstand ausschließlich seine Sache ist. Wie liebevoll und geschickt zugleich erweist sich Gott in der Behandlung unseres Herzens! Er theilt uns seine Stärke mit (was einen physischen Krafteinfluß bedingt), ohne uns dadurch unsere Freiheit zu nehmen, und die Bewegung unseres Willens durch die göttliche Macht verhindert nicht seine Selbstbewegung (pour nous donner le mouvement de son pouvoir sans empescher celuy de nostre vouloir).

Liegt aber darin etwas Wunderbares, daß eine bloß moralische Einwirkung auf unsern Willen seine Selbstbewegung nicht verhindert? Offenbar nicht. Denn der moralische Einfluß bringt der Natur der Sache nach die Wirkung, worauf er abzielt, nur mittelst einer Selbstbewegung des Willens hervor. Der hl. Franz von Sales hat daher bei jener Aeußerung eine physische Einwirkung im Sinne. Unter dem physischen Einfluß einer göttlichen Berührung entscheidet sich der Wille mit Freiheit, und zwar so, daß seine Freiheitsentscheidung mehr eine Wirkung jener als seine eigene ist. Ist dies nicht der thomistische Gedanke? Hören wir darüber den Heiligen noch weiter.

Der freie Wille, sagt er, wird durch die Gnade in keiner Weise gezwungen oder genöthiget. Obschon die allmächtige Kraft der barmherzigen Hand Gottes (was wiederum auf einen physischen Einfluß hinweist) mit den mannigfaltigsten Eingebungen, Ermahnungen und Anmuthungen die Seele berührt, sie damit gleichsam umschlingt und bindet; so bleibt doch der menschliche Wille (unter diesem Einfluß) vollkommen frei von jeder Art von Zwang oder Nothwendigkeit. Die Gnade geht so zart zu

Werke (la grace est si gratieuse) und bemächtiget sich auf so liebevolle Weise unserer Herzen, um sie zu sich heranzuziehen, daß dabei die Freiheit unseres Willens keinen Schaden leidet (womit angedeutet wird, daß sich der Wille unter dem bestimmenden Einfluß der Gnade entscheide); sie rührt mächtig die innersten Saiten unseres Geistes, allein auf so feine Weise, daß dadurch unserem freien Willen kein Zwang angethan wird. Die Gnade ist kräftig; aber sie benützt ihre Kraft nicht dazu, das Herz zu zwingen, sondern es anzulocken; sie übt eine heilige Gewalt, nicht aber um dadurch unsere Freiheit zu verletzen, sondern um sie mit Liebe zu erfüllen; sie wirkt mit Macht, aber zugleich so sanft, daß unser Wille unter ihrem mächtigen Einfluß nicht erliegt; sie drängt uns, aber ohne unsere Freiheit zu erdrücken, denn wir vermögen ihrer Einwirkung, wenn es uns beliebt, zu widerstehen. Der heilige Köder, dessen sich Gott bedient, um uns dahin zu bringen, daß wir an seiner Lehre Geschmack gewinnen und ihre Süßigkeit kosten, besteht darin, daß er geistliche Wonne und Freude in unsere Herzen ausgießt. Aber außer diesen gewöhnlichen Mitteln, die Herzen an Gott zu ketten (cordages ordinaires), gibt es noch außerordentliche allmächtige Berufungen (vocations toutes-puissantes) und mit heiliger Gewalt vorgehende Anmuthungen (attraitz saintement violens), welche in der Seele gewissermaßen eine sittliche und geistige Umwandlung oder Transsubstantiation hervorbringen, indem Gott dadurch einzelne erwählte Seelen in einem Augenblick aus dem tiefsten Abgrund der Sünde auf die höchste Stufe der Heiligkeit erhebt (Kap. 12).

Das ist der Standpunkt, von wo aus der thomistisch-molinistische Gegensatz und was noch viel dringender ist, die theologische Krankheit der Gegenwart — geheilt werden muß. Es ist der Standpunkt der großen heiligen Geisteslehrer, welche uns die Kirche zu Führern auf den Wegen des innerlichen Lebens gegeben hat. Was sie uns von den verschiedenen Vorgängen und Zuständen desselben berichtet haben, bleibt nach molinistischen Grundsätzen — ganz unerklärt. Und wie wird erst diejenige Theologie, deren geistreichster Vertreter Kuhn ist, damit zurechtkommen? Vernehmen wir darüber noch einen der jüngsten aus der Zahl der Propheten des neuen Bundes — denn das sind, wie der hl. Bernhard sagt, die contemplativen

Seelen [1]), während dagegen Döllinger (Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie S. 47) das moderne Prophetenthum sehr bezeichnend für die „wissenschaftliche" Theologie in Anspruch nimmt.

p) Die Gnadenlehre des hl. Alphons Maria von Liguori.

Ueber das System des Molina urtheilt der heilige Bischof, „daß sich diese Meinung nicht mit der heiligen Schrift vereinigen lasse, die wenigstens für den gegenwärtigen Zustand der gefallenen Natur ganz deutlich lehrt, daß die Gnade an sich und von Innen heraus (per se et ab intrinseco), nicht aber bloß durch Beistimmung des Willens wirksam sei, und daß die Gnade die Ursache ist, welche den Willen bestimmt, und welche macht, daß wir das Gute wirklich thun" (das Concil von Trient, Regensburg 1845 S. 113).

„Meine Meinung" — so bezeichnet er seinen eigenen Standpunkt — „ist also diese, daß die zureichende Gnade, die keine andere Hülfe gibt, als leichte Sachen zu vollbringen, zur Uebung des Guten und zur Erfüllung der Gebote nicht zureiche, sondern daß hiezu die von Innen wirksame Gnade nothwendig sei, die den menschlichen Willen bestimmt, das Gute zu thun . . . Ich sage also, daß diese wirksame Gnade meistens durch das siegende Wohlgefallen wirke, manchmal aber auch durch andere Motive uns zum Handeln bestimme, wie durch Hoffnung, Furcht u. dgl. . . . Dies hindert mich indeß nicht zu sagen, daß die zureichende Gnade Jedem die Kraft wirklich zu beten (activitas precandi) gebe, wenn er wolle, daß diese activitas zu den leichten Dingen gezählt werde, und daß Jeder durch das Ge-

1) Serm. 37. nro. 6: Magnum sane prophetandi genus, cui vos deditos esse conspicio, magnum prophetiae studium, cui vos video mancipatos. Quid illud? Nempe juxta apostolum non considerare quae videntur, sed quae non videntur, sine dubio prophetare est. Ambulare in spiritu, ex fide vivere, quae sursum sunt quaerere, non quae super terram, oblivisci quae retro sunt, et extendi in anteriora — ex magna parte prophetare est. Alioquin quonam modo nisi per spiritum prophetiae conversatio nostra in coelis est? Sic nimirum prophetae olim quasi non inter homines erant sui temporis, sed virtute et impetu quodam spiritus dies illos transilientes exultabant ut viderent diem Domini et videbant et laetabantur in ea.

bet die wirksame Gnade erlange" (S. 127 f). Diese Ansicht, schließt der hl. Alphons, „läßt sich einerseits leicht mit der innerlich wirksamen Gnade vereinigen, mit der wir unfehlbar, wenngleich freiwillig, das Gute thun.... denn man kann nicht läugnen, daß Gott in seiner Allmacht die Herzen bewegen könne, freiwillig das zu wollen, was Er will... Andererseits läßt diese Meinung auch die wahrhaft zureichende, Allen gemeinsame Gnade zu, mittelst welcher der Mensch, wenn er sie benützt, durch das Gebet gewiß die wirksame Gnade erlangt. Will er sie aber nicht benützen, dann wird ihm diese wirksame Gnade mit Recht verweigert; alsdann wird ihm aber auch die Entschuldigung nichts nützen, er habe nicht die Kraft gehabt, die Versuchung zu besiegen; denn wenn er die Allen gemeinsame Gnade des Gebetes hätte benützen wollen, so würde er durch das Gebet diese Kraft erlangt haben und gerettet worden sein" (S. 141 f).

Das ist auch unsere Ansicht. Wir bekennen uns in allen Stücken zu der obigen Lehrausführung des heiligen Theologen; sie aber — und den Beweis dafür glauben wir erbracht zu haben — ist ächt thomistisch. Denn auch in dem Punkte, daß Jeder durch die hinreichende Gnade das Vermögen habe, mittelst des Gebetes die wirksame zu erlangen und sohin, wenn ihm diese gebricht, selber daran Schuld sei, — stimmt die Ansicht des hl. Alphons mit der des englischen Lehrers (vrglch. S. 115—124 gegenwärtiger Schrift) vollständig überein.

Soviel über den thomistisch-molinistischen Lehrgegensatz, welchen hier zu berühren uns die Aeußerung des Herrn Schmid (vglch. oben S. 87) genöthiget hat[1]). Diese weicht aber nicht bloß darin von der Wahrheit ab, daß sie die thomistische praemotio physica als „unvereinbar mit dem freien menschlichen Willen" bezeichnet; ebenso unrichtig ist die weitere Behauptung, daß Kuhn „insofern," d. h. nur in dem Betrachte, in welchem die Gegner der thomistischen Lehre eine physische Einwirkung für unverträglich mit der menschlichen Freiheit halten, — „sich für eine bloß moralische Wirksamkeit der Gnade erkläre."

1) Eingehendere Aufschlüsse über diese ganze Frage gibt das gediegene Werk: Divus Thomas sui interpres de divina motione, auctore Antonino Massoulié ord. Praedic. Romae 1707 et 1709.

C. Die Kuhn'sche Freiheitslehre.

a) Auch die Gegner der praemotio physica der Thomisten behaupten eine physische Wirksamkeit der Gnade in dem Sinne, in welchem Kuhn sie läugnet.

Die Erwägungen, welche die Molinisten zur Verwerfung der praemotio physica veranlassen, gehören einem ganz andern Ideenkreise an, als die Kuhn'sche Auffassung der Gnadenwirksamkeit als einer „bloß moralischen." Jene halten nur eine solche physische Einwirkung Gottes auf den menschlichen Geist, welche seiner eigenen Entscheidung zuvorkommt und sie hervorruft, für unverträglich mit seiner Freiheit; Kuhn hingegen bestreitet eine physische Gnadeneinwirkung in jedem Sinne (Vrglch. oben S. 46—51). Hierin aber widerspricht er nicht allein den Thomisten, sondern der gesammten alten Theologie, und die Behauptung des Herrn Schmid, daß er „eine bloß moralische Wirksamkeit der Gnade" nur im Gegensatz zu jenen lehre, — ist völlig aus der Luft gegriffen. Vernehmen wir darüber die Molinisten selber.

Nicht darum handelt es sich — so bestimmt Lessius die zwischen seiner Schule und der thomistischen strittige Frage — ob die göttliche Gnade die physische Ursache unserer guten Werke sei (an gratia divina sit causa physice efficiens bonum opus); denn das werde von Niemand geläugnet (omnes enim fatentur esse aliquod auxilium physice influens in opus per modum causae partialis); es läugnen hieße gegen die Rechtgläubigkeit verstoßen (hoc enim bonae fidei leges non permittunt [1]).

In der von Bellarmin herausgegebenen Revision seiner sämmtlichen Werke (recognitio librorum omnium ab ipso Reverendissimo auctore edita) erinnert der große Cardinal, es sei keineswegs seine Absicht gewesen, mit der Behauptung einer moralischen Determination des Willens durch die Gnade ihren physischen Einfluß auf seine Entscheidungen in Abrede zu stellen (non ideo negare voluimus voluntatem moveri per gratiam etiam efficienter et physice). Denn Gott legt nicht bloß durch eine Erleuchtung des Verstandes dem Willen gewisse Gegenstände, welche seine Thätigkeit herausfordern, nahe, sondern bewirkt auch,

---

1) De gratia efficaci cap. 17. nro. 7.

daß er sie wolle, indem Er ihm eine Sehnsucht darnach einflößt (aspirat voluntati bonum desiderium) und den Anfang des guten Wollens einhaucht (afflat initium bonae voluntatis). Diese Einflößung oder Einhauchung aber bezeichnet Bellarmin als eine physische Einwirkung Gottes (quae aspiratio sive afflatio physica actio Dei est). Er vermag durch einen innerlichen (physischen) Einfluß zu bewirken, daß dem Willen der ihm vorgelegte Gegenstand gefalle; dieses Wohlgefallen aber oder dieser Reiz, welche Gott (durch einen physischen Einfluß) im Willen hervorbringt, bewirkt in ihm keine Nöthigung, sondern nur eine gewisse Neigung. Und zwar nimmt der Cardinal diesen physischen Einfluß für die gratia praeveniens oder die unserer Willensentscheidung zuvorkommende Gnade in Anspruch, da er hinzusetzt, der Wille werde außerdem auch durch die gratia adjuvans physisch bewegt [1].

Nach Ruiz ist die gratia excitans, was einen moralischen Einfluß bedeutet, zugleich eine physisch wirkende, d. h. die Gnade wirkt zugleich moralisch und physisch, und die Sache an sich betrachtet ist es ein und dieselbe Gnade, wovon jene zweifache Einwirkung ausgeht (gratia physice operans identificatur realiter cum gratia excitante [2]). Wie es Ruiz gelingt, diese von ihm für die deutliche Lehre des Tridentinums erklärte Auffassung mit seinem eigenen molinistischen Standpunkt zu vereinbaren, ist freilich eine andere Frage, worauf wir hier nicht eingehen können. Es muß uns genügen, seine Ansicht, welche in zweifacher Hinsicht als ein bemerkenswerthes Zeugniß erscheint, einfach zu constatiren. Sie zeugt nämlich erstens für die Richtigkeit unserer Auffassung der tridentinischen Gnadenlehre (vglch. S. 130—136) und zweitens gegen Kuhn. Denn bekanntlich ist die Gnade seiner wiederholt betonten Anschauung zufolge „nicht als physische, sondern als moralische Macht" zu begreifen (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 1021) und „die göttliche Allmacht als das Princip der göttlichen Naturwirkungen von dem Princip der moralischen Wirkungen Gottes wohl zu unterscheiden" (Tübing. Quartalschr. 1853. S. 109). Dagegen faßt, wie gesagt,

---

1) Recognitio librorum de gratia et libero arbitrio. Ingolstad. 1608 pag. 96.

2) De providentia disp. 35. sect. 2. nro. 3.

die alte Theologie die Gnadeneinwirkung, welche auch sie als eine moralische begreift, zugleich als eine physische. So wird von Ruiz — von den Thomisten versteht sich die Sache von selber — der an den Willen ergehenden göttlichen Einladung, der Gnade mit Freiheit zuzustimmen, ein physischer Einfluß auf ihn und bezüglich seiner Zustimmung eine bewirkende Ursächlichkeit zugeschrieben (gratia excitans seu praeveniens physicam et realem activitatem quandam exercet, quando ad liberum consensum inclinat, et ad illius productionem concurrit in genere causae efficientis [1]).

Auch Vasquez endlich begreift den physischen und den moralischen Einfluß Gottes auf unsern Geist, welche Kuhn dualistisch auseinanderhält, — als auf das Innigste in einander verschlungen. Die der Gnade von unserem Willen geschenkte Zustimmung — so lautet seine Ansicht — ist zugleich Gottes Werk und das unserige; denn Gott bewirkt sie nicht bloß unmittelbar durch seinen physischen Einfluß, sondern auch mittelst unseres eigenen Gedankens (durch eine moralische Einwirkung [2]). Daß Ripalda die Auffassung der Gnadenwirksamkeit als einer bloß moralischen für pelagianisch erklärt, habe ich schon an einem andern Orte mitgetheilt (Natur und Uebernatur S. 164).

Die angeführten Theologen sind insgesammt, als Anhänger Molina's, Gegner der physischen Vorausbewegung. Läugnet also Kuhn, wie wir bewiesen haben, die physische Wirksamkeit der Gnade auch in dem Sinne, in welchem sie sie behaupten; dann ist die Schmid'sche Bemerkung, daß er sich für eine bloß moralische Wirksamkeit der Gnade nur im Gegensatze zu der thomistischen praemotio physica erkläre, — vollständig unrichtig. Vernehmen wir indessen ihre Begründung.

„Ist die innere Gnadenmittheilung Gottes," sagt Herr Schmid, „nach Kuhn'scher Lehre eine Kraftmittheilung, dann wirkt die innere Gnade Gottes nicht bloß moralisch durch Lehre, sondern auch reell und in diesem Sinne auch physisch" (Sp. 679). In welchem Sinne aber wird die fragliche Wirkung eine „reelle" sein? Offenbar in keinem andern als die „Kraftmittheilung,"

1) Ibid. disp. 36. sect. 5. nro. 8.

2) Commentar. ac disput. in prim. sec. S. Thomae disp. 185 cap. 9. nro. 40.

welche nach Kuhn durch „die innere Gnadenmittheilung Gottes" bewirkt wird; denn daraus eben, daß er ihr diese Wirkung zuschreibt, schließt sein Vertheidiger, auch er schreibe der Gnade eine „reelle" Einwirkung zu. Unter der „Kraftmittheilung" aber, aus deren Annahme durch Kuhn Herr Schmid diesen Schluß zieht, versteht er selber (vglch. oben S. 77) nichts Anderes, als die Vervollkommnung unseres natürlichen Vermögensgebrauches. Freilich, daß Kuhn in diesem Sinn einen „reellen" Gnadeneinfluß annimmt, soll nicht bestritten werden. Wenn ihn aber sein Vertheidiger als einen physischen bezeichnet; so verstoßt dies in dem Maße, als es dem feststehenden Sprachgebrauch widerstreitet, auch gegen den Geist und die ausdrücklichen Bestimmungen der Kuhn'schen Theologie. Denn diese will die Gnadeneinwirkung gerade aus dem Grunde, woraus Herr Schmid folgert, daß auch sie dieselbe in einem physischen Sinne auffasse, — als eine „bloß moralische" begriffen wissen (vglch. S. 46—49).

Betrachten wir jetzt den Kuhn'schen Freiheitsbegriff etwas genauer. Der Dogmatiker von Tübingen befolgt die eigenthümliche Taktik, die der seinigen widersprechenden Lehren ohne Weiteres für häretisch zu erklären. So bezichtiget er die Thomisten des Calvinismus, die Molinisten des Semipelagianismus und uns des Baianismus. Damit gelingt es ihm nicht bloß, das Ansehen der insgesammt gegen ihn zeugenden Scholastik herabzusetzen; er erreicht dadurch noch einen andern Zweck. Eine genauere Untersuchung seiner Theologie hat uns nämlich die Einsicht gewinnen lassen, daß sie in einigen Punkten an die Lehre des Semipelagianismus, in andern an die baianische — wenigstens anzustreifen scheine. Nun mochte ihm vielleicht gerade jene Methode als ein wirksames Mittel, um seine Lehre gegen die Gefahr eines solchen Verdachtes sicher zu stellen, erschienen sein. Denn durch seine Polemik gegen den Molinismus als „eine andere, abstractere und künstlichere Form des alten Semipelagianismus" mußten diejenigen, welche der Sache nicht auf den Grund sehen, auf die Meinung kommen, Kuhn stehe auf dem Standpunkt der alten Thomisten. Allen in dieser Meinung Befangenen aber mußte die Behauptung einer Annäherung der Kuhn'schen Theologie an semipelagianische Aufstellungen — geradezu ungeheuerlich vorkommen. Hätte es viel-

leicht mit dem gegen die Thomisten und uns geschleuderten Vorwurf dieselbe Bewandtniß?

b) Der Kuhn'sche Freiheitsbegriff und die Uebernatürlichkeit der Gnade.

„Wie der Wille," lehrt Kuhn, „seiner Natur nach eben Wille und nicht das Zwitterding ist, in welchem ein Vermögen zu wollen mit einem Vermögen nicht zu wollen in statischem Gleichgewichte sich befindet, so ist er auch von Haus Wille = Neigung, Wohlgefallen." Es handelt sich also hier um eine dem Willen wesentliche Neigung. Wie werden wir uns diese zu denken haben? „Der Wille des Vernunftwesens," antwortet Kuhn, „ist durch seinen unmittelbaren Ursprung aus Gott das Vermögen des Guten, auf dieses gerichtet, dazu geneigt." „Der Wille des creatürlichen Geistes ist keineswegs das zweischneidige Schwerdt des gleichen Vermögens des Guten und Bösen." „Von dem gleichen Vermögen des Guten und Bösen könnte nicht gesagt werden, daß es uns Gott ebenbildlich mache, da in Gott ein Vermögen des Bösen in keinem Sinne gedacht werden kann." Diese vorherrschende Neigung zum Guten aber und dieses überwiegende Vermögen desselben, welche Kuhn als dem Menschen wesentlich bezeichnet, ist ihm eine Wirkung der übernatürlichen Gnade. „Man kann also nicht sagen," schließt er, „daß dem creatürlichen Geiste als solchem und abgesehen von dem übernatürlichen πνεῦμα, das er durch die göttliche Gnade empfängt, das Gute just ebenso nahe liege wie das Böse, und daß in dem Vermögen der Wahl zwischen diesen beiden ihm gleich nahe oder entfernt liegenden Polen seine ethische Freiheit bestehe" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 940 ff. vglch. oben S. 47 f).

Der Mensch erhält sonach durch die Gnade eine ihm wesentliche Vollkommenheit, ohne die er als Ebenbild Gottes und als Vernunftwesen gar nicht gedacht werden kann — seine ethische Freiheit. Ist aber die Gnade, wenn sich der Zweck ihrer Mittheilung hierauf beschränkt, noch etwas Uebernatürliches? Offenbar nicht. Dies nämlich ist sie nur dann, wenn der Mensch auch ohne sie geschaffen werden konnte (die possibilitas status naturae purae). Allein dem Kuhn'schen Freiheitsbegriff zufolge ist dies ebenso unmöglich, als die Schöpfung des Menschen im

Zustand der Sünde. Denn sein Zustand außer der Gnade wäre um nichts besser. Hören wir indessen Kuhn selber.

„Sittlich frei" (was er nach Kuhn'scher Lehre allein durch die Gnade wird) „ist demnach der Wille, wenn er von der sinnlichen Begierde (der Weltliebe) frei ist, oder sie beherrscht, wenn er das Nichtseinsollende, das Böse von sich ausschließt und auf das Seinsollende, das Gute (das wahrhaft Seiende und unveränderlich Bleibende) gerichtet ist, mit einem Worte der gute, heilige Wille." Kuhn versteht sonach unter der christlichen Heiligkeit nichts Höheres, als die Richtung des Willens auf das „wahrhaft Seiende." Sohin vermag entweder der menschliche Wille die christliche Heiligkeit ohne die Gnade zu erlangen (was der nackteste Pelagianismus wäre), oder diese ist ihm auch dazu, daß er sich auf das „wahrhaft Seiende" richte, nothwendig. Der Wille ist aber entweder auf dieses oder auf „das Nichtseinsollende, das Böse" gerichtet. Denn — versichert uns Kuhn — „auch hier treten wir der Theorie des abstracten Indeterminismus entgegen und behaupten, daß der Wille nie absolut indifferent in sittlicher Beziehung, sondern stets nach einer Seite mehr und weniger geneigt sei." Wenn also nicht zum Guten, ist er es nothwendig zum Bösen, oder um mit Kuhn zu reden: „Sittlich unfrei" — und das ist der nicht auf das Gute gerichtete, d. h. der außer der Gnade stehende Wille — „ist der böse Wille, der von dem Seinsollenden, wahrhaft Seienden und Bleibenden abgewandte und dem Nichtseinsollenden zugewandte, der Sünde (frei) dienende Wille" (S. 940 vglch. oben S. 51 f).

Inwiefern aber „frei"? Wir wissen es (vglch. S. 53). Er „will und thut nur das Böse" und es fehlt ihm die „actuelle Kraft des Guten;" gleichwohl wird ihm das Böse, das er thut, obschon er es nicht zu vermeiden vermag, als ein „frei gewolltes" zugerechnet. Wer dächte nicht bei dieser Theorie an die 27. der baianischen Thesen[1]) und an die 38. des Quesnel[2])? Fürwahr! Daß Kuhn unsere Lehre für baianisch erklärt, ist uns ebenso erklärlich wie der den Molinisten gemachte Vorwurf des Semipelagianismus.

---

1) Liberum arbitrium sine gratiae Dei adjutorio nonnisi ad peccandum valet.

2) Peccator non est liber nisi ad malum sine gratia liberatoris.

c) Von demselben Standpunkte aus gefährdet Herr Wörter die Uebernatürlichkeit der christlichen Heilsgnade.

Gleich Kuhn, von dem er gänzlich abhängt, bekennt sich Herr Dr. Wörter, ordentlicher Professor der Theologie an der Universität Freiburg, zu dem Satze, das Wesen der menschlichen Freiheit bestehe nicht in einem „rein äquilibristischen, indifferenten Vermögen des Guten und Bösen" (der Pelagianismus, Freiburg 1866 S. 222).

Unsere Polemik, wohlgemerkt, bekämpft nicht diesen Satz an sich genommen (wenigstens vorerst nicht), sondern allein den davon gemachten Gebrauch zur Bestimmung des Zweckes der Gnadenmittheilung. Die Gnade „im christlichen und specifisch theologischen Sinne" ist Herrn Wörter zufolge „eine den Willen im Guten bestimmende, den guten Willen erzeugende;" durch sie wird „der Wille in seiner Indifferenz aufgehoben" (S. 206), und ihr „Zweck geht dahin, den Willen permanent religiös sittlich zu differenziren" (S. 339). Einen höhern Zweck der Gnadenmittheilung kennt Herr Wörter nicht.

Denn der thatsächliche Urstand oder „die ursprüngliche Unschuld des Menschen" ist seiner Ansicht nach gerade insofern eine „supranatural durch Gnade vermittelte Beschaffenheit seines Willens," als sie nicht „in völliger ethischer Unbestimmtheit bestand," und der „Stand der puren Natur" ist ihm gleichbedeutend mit „einem sittlich unbestimmten Zustande, aus dem er (der erste Mensch) sich durch sich selbst zu einem sittlichen erst erheben sollte" (S. 227).

Dieser Wörter'schen Ansicht von dem Zwecke der ursprünglichen Gnadenmittheilung entspricht sein Begriff der Erbsünde. Geschah jene ausschließlich zu dem Zwecke, den Willen vorwiegend zum Guten zu neigen, so besteht diese — und zwar formaliter — in der vorwiegenden Neigung zum Bösen, oder „die Lehre von der Erbsünde," um mit Herrn Wörter zu reden, „ist nur die Behauptung, daß der Wille des Menschen dermalen sich nicht in jenem unentschiedenen Zustande befinde, sondern nach der Seite des Bösen vor aller Actualität inclinire" (S. 237). Daß aber die Lehre von der Erbsünde nicht nur diese Behauptung sei, ist unzweifelhaft. Denn nach tridentinischer Lehre ist die Neigung zum Bösen, worin nach Herrn Wörter die Erbsünde besteht, auch in den Getauften noch vorhanden (manere autem

in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta synodus fatetur et sentit); in ihnen aber — das sagt das Concil nicht minder deutlich — ist die Erbsünde getilgt [1]): wie kann man also sagen, das Bekenntniß der Erbsünde behaupte **nur** dieses, daß der Wille „nach der Seite des Bösen inclinire"?

Daß Herr Wörter den theologischen Begriff des **Uebernatürlichen** nicht kenne, geht aus seiner Auffassung der Erbsünde mit Evidenz hervor. Denn diese bedeutet **nur da** die bloße Neigung zum Bösen, wo man ihrem Gegensatz, d. h. der **Gnade**, keine höhere Bestimmung, als den Willen zum Guten zu neigen, zuerkennt. Diese Anschauung aber wird dem **katholischen** Begriff des Uebernatürlichen — wir haben es in unsern Schriften zum Ueberfluß bewiesen — keineswegs gerecht. Indessen war es Herrn Wörter nicht genug, den katholischen Begriff der Gnade auf diese Weise abgeschwächt zu haben. Mit der **Beschränkung** der Gnadenwirkung auf die gute Willensrichtung nicht zufrieden, faßt er sie **ausschließlich** als Berichtigung des **verkehrten** Willens. „Sinn," läßt er sich vernehmen, „kann also die Lehre von einer innern Gnadenwirksamkeit nur unter Voraussetzung einer moralischen Verschlimmerung der menschlichen Natur haben, durch die der Wille im Thun des Guten gestört ist, weßhalb er der Gnade bedarf" (S. 380). Darnach hätte folgerichtig die Annahme einer **innern** Gnadenwirksamkeit im Zustand der ursprünglichen Unschuld — keinen Sinn!

Diese befremdende Bestimmung, welche **das Christenthum in seinem innersten Wesen verkennt** und es zu einem **bloßen** Heilmittel gegen die Sünde herabsetzt, geht als rother Faden durch das ganze Buch des Freiburger Dogmatikers. „Von Nothwendigkeit des Christenthums auf theistischem Standpunkte" — lauten seine Worte — „kann man nämlich nur sprechen, wenn man entweder die ursprüngliche Schöpfung schon als eine unvollkommene, mangelhafte, einer spätern Vollendung und Vervollkommnung durch Christus bedürftige auffaßt, oder wenn man eine moralische Verschlimmerung der anfangs vollkommenen mensch-

---

1) Sess. V. can. 5: Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari; A. S.

lichen Natur durch die Sünde des ersten Menschen sowohl für diesen als sein ganzes Geschlecht annimmt" (S. 364). Steht aber jene Auffassung „im Widerspruch mit dem wahren christlichen Gottesbegriff, der keine defecte Schöpfung zuläßt, sondern eine vollkommene verlangt" (S. 211); so ist die Sünde die nothwendige Voraussetzung des Christenthums, d. h. sein auszeichnendes Wesen kann da, wo keine Sünde vorangegangen ist, nicht verwirklicht werden. In diesem Sinn nennt Herr Wörter die Erbsünde die „Grundvoraussetzung des Christenthums" (S. 194), und „die christliche Gnade" ist ihm diejenige, „welche zu ihrer Voraussetzung die Sündhaftigkeit des gesammten Geschlechtes hat" (S. 228), sowie nach seiner Anschauung „der richtig gefaßte Begriff der Prädestination auf der Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit des Geschlechtes durch seinen Stammvater beruht" (S. 413). Vorausgesetzt also, er hätte nicht gesündiget, wäre „der richtig gefaßte Begriff der Prädestination" unvollziehbar? „Selbstverständlich," lehrt Herr Wörter von der Gnade, „fällt mit der Verneinung einer Verschlimmerung des Menschen durch die Sünde auch ihre Nothwendigkeit weg" (S. 205), und erklärt es somit für eine „selbstverständliche" Sache, daß der thatsächliche Urstand keiner Gnade bedurfte, oder höchstens als Präservativ gegen die Sünde. Denn spricht er auch wohl (S. 385) von einer „positiven Heiligung;" so versteht er doch darunter nichts Höheres, als „die Begründung eines neuen Zustandes der Heiligung zur Vermeidung zukünftiger Sünden" (S. 382).

Als die nothwendige Voraussetzung des Christenthums kann die Sünde nur dann begriffen werden, wenn jenes nichts Höheres als ein Heilmittel gegen diese ist. Wer sieht nicht die folgenschwere Tragweite dieser Theorie? Als bloßes Heilmittel ist das Christenthum im Vergleich mit dem natürlichen Geistesleben des Menschen — kein specifisch Höheres. Die praktischen Consequenzen dieser Anschauung in Bezug auf die Stellung der Kirche in der Welt sind unberechenbar. Beschränken wir uns indessen auf den dogmatischen Gesichtspunkt.

Kann von einer Nothwendigkeit der christlichen Gnade, wie uns Herr Wörter sagt, nur unter Voraussetzung einer „moralischen Verschlimmerung der anfangs vollkommenen menschlichen Natur" die Rede sein,; dann ist offenbar die christliche Gnade nicht wesentlich dieselbe wie die des Urstandes, wo jene „Grund-

voraussetzung des Christenthums" fehlt. Die ursprüngliche und die christliche Gnade sind aber dem Wesen nach so gewiß ein und dieselbe, als Christus nach kirchlicher Anschauung dem Menschengeschlecht dieselbe Gnade zurückerstattet, die ihm durch Adam's Sünde verloren ging. Recipimus — so bestimmt St. Augustin die christliche Gnade — justitiam, ex qua per peccatum lapsus est homo [1]). Auch das Tridentinum bezeichnet die christliche Gerechtigkeit als eine Wiederherstellung der ursprünglichen. Denn für jene wie für diese gebraucht es den Ausdruck prima stola (Christianam justitiam accipientes, eam ceu primam stolam, pro illa quam Adam sua inobedientia sibi et nobis perdidit, per Christum Jesum illis donatam ... jubentur statim renati conservare [2]).

Kann man also, wie Herr Wörter lehrt, „von Nothwendigkeit des Christenthums auf theistischem Standpunkte" — und dasselbe gilt dem Gesagten zufolge auch von der Nothwendigkeit der Urgnade — „nur dann sprechen, wenn man entweder die ursprüngliche Schöpfung schon als eine unvollkommene, mangelhafte, einer spätern Vollendung und Vervollkommnung durch Christus bedürftige auffaßt, oder wenn man eine moralische Verschlimmerung der anfangs vollkommenen menschlichen Natur durch die Sünde annimmt;" — so muß folgerichtig der Freiburger Dogmatiker entweder die ursprüngliche Schöpfung für „defect" erklären, was seiner Ansicht nach „dem wahren christlichen Gottesbegriff" widerspricht, oder die Nothwendigkeit der Gnade für den Urstand läugnen. Daß er dieses thue, ist nach seiner Erklärung, daß „die Lehre von einer innern Gnadenwirksamkeit nur unter Voraussetzung einer moralischen Verschlimmerung der menschlichen Natur Sinn habe," ebenso unzweifelhaft, als daß er damit dem Arausicanum II. can. 19 widerspricht [3]).

In dasselbe Verhältniß tritt Herr Wörter zu den kirchlichen Bestimmungen gegen Baius. Diese treffen nicht bloß die bei

---

1) De genes. ad litter. lib. VI. cap. 24. nro. 35.

2) Sess. VI. cap. 7.

3) Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua est condita, permaneret, nullo modo se ipsam, creatore suo non adjuvante, servaret. Unde *cum sine gratia Dei salutem non possit custodire quam accepit,* quomodo sine Dei gratia poterit reparare quod perdidit?

seinem Gnadenbegriff unvermeidliche Consequenz, daß die ursprüngliche Vollkommenheit des ersten Menschen nicht als Gnade zu begreifen sei, sondern auch ihr Princip, d. h. jenen Gnadenbegriff selber, demzufolge „die Lehre von einer innern Gnadenwirksamkeit nur unter Voraussetzung einer moralischen Verschlimmerung der menschlichen Natur Sinn hat" (vglch. über die gleichlautende Lehre des Baius unsere Schrift „Natur und Uebernatur" S. 216).

Bei richtigem Verständniß einer übernatürlichen Sittlichkeit wird man die Bemerkung des Herrn Wörter, „die Behauptung, daß die menschliche Natur alle Sittlichkeit aus sich vermöge, schreibe dem Menschen den Willen in seiner unversehrten und ungeschwächten Kraft zu" (S. 194), wenigstens ungenau finden. Denn jene Behauptung sagt viel mehr, als dieses. Sie verneint nicht bloß die Versehrung und Schwächung der natürlichen Kraft des menschlichen Willens, sondern auch seine Berufung zu einer höhern, sein natürliches Vermögen übersteigenden Thätigkeit, kurz seine übernatürliche Erhebung. Daß aber Herr Wörter diese nicht kennt, geht schon (von allem Andern abgesehen) aus seiner Beurtheilung des Pelagianismus hervor.

An der Stelle, wo er sein Urtheil über „das Grundprincip des Pelagianismus" zusammenfaßt, weiß er an seiner Lehre vom Urstand des Menschen, welche „dialektisch die oberste Lehre in seinem Systeme bilde," allein dieses auszusetzen, daß er „die ursprüngliche Vollkommenheit der menschlichen Natur als eine selbst ihre moralische Verletzbarkeit ausschließende faßt." Darnach hätten die Pelagianer, was Herr Wörter kaum behaupten wird, die Creatürlichkeit des menschlichen Geistes, weil seine „moralische Verletzbarkeit," geläugnet! Abgesehen von diesem Differenzpunkte aber, welcher, wie gesagt, nur in der Einbildung des Herrn Wörter besteht, heißt er die pelagianische Lehre vom Urstand des Menschen vollständig gut. „Der Pelagianismus" — wird ihm in Freiburg bezeugt — „ist mit seiner Behauptung der ursprünglichen Vollkommenheit der Schöpfung im offenbaren Rechte" (S. 213) [1]). Jedenfalls also denkt Herr Wör-

1) Die ganze Stelle lautet: „Verwerthen wir nun diese Anschauung für unsere Frage, so ist der Pelagianismus mit seiner Behauptung der ur-

ter, wenn er nur in jenem Punkte die pelagianische Lehre vom Urstand verwirft, bezüglich der davon unabhängigen Frage, ob das auf der Gnade beruhende übernatürliche Geistesleben des Menschen ein specifisch höheres als sein natürliches sei, gerade so wie Pelagius, d. h. gleich ihm läugnet er die Uebernatürlichkeit (im specifischen Sinne) des thatsächlichen Urstandes.

Die Berufung des Menschen zu einem übernatürlichen Endziel vorausgesetzt, erweist sich die zweifache Bedingung, unter welcher allein Herr Wörter die Lehre von einer Nothwendigkeit des Christenthums, beziehungsweise der übernatürlichen Gnade zuläßig findet, — als durchaus unstichhaltig. Außer den zwei Fällen einer Mangelhaftigkeit der ursprünglichen Schöpfung oder einer moralischen Verschlimmerung des Menschen durch die Sünde gibt es noch einen dritten Fall, wo von einer Nothwendigkeit der übernatürlichen Gnade gesprochen werden kann, nämlich dann, wenn Gott den Menschen zu einem Endziel, das er nicht ohne die Gnade zu erreichen im Stande ist, berufen hat. Der Umstand also, daß Herr Wörter diese dritte Möglichkeit nicht kennt,

---

sprünglichen Vollkommenheit der Schöpfung im offenbaren Rechte und Vortheile gegenüber dem Apollinarismus und den Antiochenern" (sie nämlich sollen „die Schöpfung des Menschen" als „eine unvollkommene und mangelhafte" und die „Erlösung durch Christus als eine zweite zur ersten hinzukommende und sie ergänzende Schöpfung" gefaßt haben); „allein indem er diese Vollkommenheit der menschlichen Natur als eine selbst ihre moralische Verletzbarkeit ausschließende faßt, geräth er in den entgegengesetzten Fehler der Ueberschätzung derselben, zufolge welcher für ihn die Erlösung nur noch zufällige Bedeutung haben kann und dem Menschen eine zu große Selbstständigkeit beigelegt wird." In dem Betrachte aber, in welchem der Pelagianismus nach dem Urtheil des Herrn Wörter dem Apollinarismus und den Antiochenern gegenüber Recht hat, hat er es auch den katholischen Theologen gegenüber. Denn auch sie bekennen sich zu dem Satze: gratia perficit naturam, und fassen demgemäß die übernatürliche Erhebung des Menschen „als eine zweite zur ersten hinzukommende und sie ergänzende Schöpfung," freilich nicht in dem irrthümlichen Sinne, in welchem Herr Wörter — durch Kuhn irregeleitet — die Sache mißversteht, wornach die erste Schöpfung als „defect," d. h. als in ihrer Art unvollständig zu betrachten wäre; sondern ergänzungsbedürftig ist sie einzig und allein im Hinblick auf die übernatürliche Bestimmung des Menschen.

beweist auf's Deutlichste seine Unbekanntschaft mit dem richtigen Begriffe des Uebernatürlichen.

Den Grund, weßhalb Pelagius die Nothwendigkeit der Gnade verkannte, findet er nicht in einer Verkennung der übernatürlichen Bestimmung des Menschen, welche ja ihm selber noch nicht klar geworden ist, sondern allein in der Auffassung der Freiheit als des „indifferenten Vermögens des Guten und Bösen" (S. 216). „Aber selbst abgesehen von der Sünde," lehrt Herr Wörter, „erträgt der pelagianische Freiheitsbegriff als solcher die Gnade im christlichen und specifisch theologischen Sinne nicht. Wenn der Wille das Gute als das *seine* nur thut, indem er es aus sich thut, und wenn er es frei thut, nur indem er es ebenso wie das Böse kann, so ist eine den Willen im Guten bestimmende, den *guten* Willen erzeugende, d. h. eine aus sich auf ihn einwirkende Gnade undenkbar, weil ja der Wille in seiner Indifferenz aufgehoben würde und er das Gute nicht mehr ebenso wie das Böse vermöchte" (S. 206). „Ist der Wille nämlich," folgert er weiter, „frei nur dadurch, daß er das indifferente und äquilibristische Vermögen des Guten und Bösen ist und demgemäß das Gute wie das Böse und umgekehrt vermag, so kann offenbar von Gnade, deren Zweck dahin geht, den Willen permanent religiös sittlich zu differenziren, nicht mehr die Rede sein: denn diese Wirkung der Gnade müßte nach pelagianischer Meinung die in der Possibilität des Guten wie des Bösen bestehende Willensfreiheit aufheben; um frei sein zu können, darf der Wille nicht von der Gnade bedingt, muß er auf sich selbst gestellt sein" (S. 339).

Diese Schlußfolgerung, *wonach der ganze Fehler des Pelagius in der Verkennung des Kuhn'schen Freiheitsbegriffes bestanden hätte*, ist ein neuer Beweis dafür, daß Herrn Wörter das richtige Verständniß der *übernatürlichen* Gnade gebricht. Denn wird diese dem menschlichen Geiste zu dem Zwecke verliehen, um seine natürlichen Kräfte zu einem *solchen* Thun des Guten, worauf er als *bloßes* Vernunftwesen gar keinen Anspruch hat, tüchtig zu machen, d. h. empfängt er durch sie ein *übernatürliches* Vermögen des Guten; so wird durch die Nothwendigkeit der Gnade die menschliche Willensfreiheit auch dann nicht aufgehoben, wenn diese als das *gleiche* Vermögen, wie das Böse, auch das Gute zu wirken (das *natürlich* Gute), begriffen wird. Bei diesem Frei-

heitsbegriff kann von Gnade, wie Herr Wörter meint, nur dann nicht mehr die Rede sein, wenn ihre Wirkung darauf beschränkt wird, dem Willen seine natürliche Güte zu geben. Und daß dies seine Meinung sei, sagt uns Herr Wörter selbst deutlich genug, wenn er von der Gnade lehrt, „ihr Zweck gehe dahin, den Willen permanent religiös sittlich zu differenziren." Denn hiedurch wird die rein natürliche Sittlichkeit nicht überschritten.

Geht die Gnadenmittheilung ausschließlich auf sie, und zwar wie Herr Wörter will als ihre schlechthin nothwendige Bedingung; so konnte der Mensch ohne die Gnade gar nicht geschaffen werden, und die Möglichkeit des reinen Naturstandes (diese nothwendige Consequenz des richtigen Begriffes des Uebernatürlichen) fällt weg.

„Was der Pelagianismus," lehrt Herr Wörter, „von seinem übertriebenen ethischen Standpunkt vor Allem in Anspruch nimmt, ist die Freiheit des menschlichen Willens. Die wissenschaftliche Aufgabe ist es, das Verhältniß der in dem einen Willensvermögen gelegenen beiden Möglichkeiten des Guten und Bösen zu einander richtig zu bestimmen. Eben dies nun vermag er nicht. Auf dem Standpunkte seines abstract verständigen Denkens sieht er nicht ein, daß die Möglichkeit des Bösen im Willen, da sie nur negative Bedeutung hat, durch stetige Verwirklichung der Möglichkeit des Guten aufgehoben werden, und sich endlich die reale, mit der Nothwendigkeit identische Freiheit des Willens im Guten einstellen solle; vielmehr muß er argumentiren, weil der Wille, wenn er nicht stets das Böse wie das Gute kann, nicht mehr frei im Bösen ist, so wenig als er es im Guten wäre, wenn er dasselbe nicht ebenso wie das Böse vermöchte, verlangen beide Möglichkeiten im Willen im Interesse seiner ewigen Freiheit sich gegenseitig ewig und muß der Wille, um frei zu sein, das nach beiden Seiten hin stets gleiche und ungeschwächte Vermögen, d. h. unbedingte indifferentia arbitrii sein, wie die Pelagianer den Begriff des freien Willens in der That auch fassen" (S. 201 f).

Die „wissenschaftliche Aufgabe" aber, welche die Pelagianer, weil sie die Nothwendigkeit der Gnade läugneten, nicht zu lösen vermochten, erheischt eine Lösung auch unter der Voraussetzung, daß der Mensch zu keinem übernatürlichen Endziel von Gott berufen wurde. Denn auch für diesen Fall müssen die „in

dem einen Willensvermögen gelegenen beiden Möglichkeiten des Guten und Bösen" in das rechte Verhältniß zu einander gebracht, d. h. „die Möglichkeit des Bösen durch stetige Verwirklichung der Möglichkeit des Guten aufgehoben werden." Ist daher die Gnade hiezu nothwendig — und das sagt Herr Wörter auf das Bestimmteste —; so liegt der Grund ihrer Nothwendigkeit nicht in der übernatürlichen Bestimmung des Menschen, sondern in der natürlichen Wesensbeschaffenheit seines Willens, welcher Gott unter allen Umständen, wenn er überhaupt die Idee des Menschen verwirklichen will, gerecht werden muß. Der status naturae purae, d. h. ein Zustand, in welchem der Mensch keine Gnade gehabt hätte, ist sohin unmöglich.

Von der christlichen Heilsgnade spricht Herr Wörter in einer Weise, woraus klar hervorgeht, es sei ihm ihr Unterschied von dem concursus Dei naturalis gänzlich unbekannt. „Ist die Wirksamkeit der Gnade auf den Willen," sagt er, „nur eine durch das Gesetz und die Lehre Christi vermittelte, oder wird sie auch als innere anerkannt, aber als unbedingte geläugnet, so ist Gott der der Absolutheit seines Willens entsprechende Einfluß auf das religiös sittliche Leben des Menschen abgesprochen, und sein causales Verhältniß zu letzterem in Frage gestellt" (S. 410). Ohne hier über die pelagianische Ansicht von dem göttlichen concursus irgend etwas zu behaupten [1]), heben wir bloß den aus sich einleuchtenden Punkt hervor, daß die Wörter'sche Behauptung, es hätten die Pelagianer den concursus Dei naturalis, d. h. den „der Absolutheit seines Willens entsprechenden Einfluß auf das religiös sittliche Leben des Menschen" geläugnet, aus ihrer Läug-

---

1) Die Unrichtigkeit des Wörter'schen Urtheils erhellt unter Andern aus S. August. de nupt. et concupisc. lib. II. cap. 4. nro. 12, wo den Pelagianern die folgende Lehre zugeschrieben wird: Deus igitur maris creator et feminae convenientia generationibus membra formavit et gigni corpora de corporibus ordinavit; quorum tamen efficientiae potentia operationis intervenit, omne quod est ea administrans virtute, qua condidit. Wer so redet, der läugnet doch wahrlich nicht das „causale Verhältniß" Gottes zum Menschen. Und daß sie dieses auch nicht in Bezug auf sein „religiös sittliches Leben" in Frage zu stellen gewillt waren, geht daraus hervor, daß sie nach Enchirid. cap. 32 die Heilsthätigkeit als ein Werk des Menschen und Gottes (ex utroque fit, id est et voluntate hominis et misericordia Dei), freilich auf ihre Weise betrachteten.

nung der christlichen Gnade nur dann ohne Weiteres, wie hier geschieht, gefolgert werden kann, wenn man zwischen ihr und jenem nicht unterscheidet.

Sehr bezeichnend für die Geistesrichtung des Freiburger Dogmatikers ist endlich seine eigenthümliche Ansicht von der Veranlassung des Pelagianismus. Nachdem er einige der Klagen seines Stifters über die „Frommen" von damals (man weiß, was solche Klagen in dem Munde eines Pelagius zu bedeuten haben [1]) mit großer Ausführlichkeit mitgetheilt hat, gibt er sein Urtheil über den Ursprung des Pelagianismus dahin ab: „Diese Verirrungen im sittlichen Leben der damaligen Christen waren es, welche den ganzen sittlichen Ernst (!) des Pelagius herausforderten" (S. 182) [2]).

In dem Eindruck, welchen diese Worte auf uns gemacht haben, treffen wir mit einem theologischen Organ zusammen, mit welchem es uns leider nicht sehr häufig vergönnt ist, in dogmatischen Fragen übereinzustimmen. Um so mehr freut es uns, in dem vorliegenden Punkte unsere volle Uebereinstimmung mit ihm constatiren zu dürfen. Es ist uns ganz aus der Seele geschrieben, wenn die Tübinger „Theologische Quartalschrift" (1867) zu der Aeußerung des Herrn Wörter die folgende Bemerkung macht: „Der Rationalismus derjenigen, die um seinetwillen sich vom Glauben der Kirche lossagen, hat nie etwas mit dem tiefern, sittlichen Ernst gemein gehabt. Wer die Kräfte des natürlichen Menschen betont und die rein natürliche Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten für die Norm der Sittlichkeit hält, wird dem Streben des Menschen nicht sehr hohe und ideale Ziele stecken. Das Hindrängen auf ein thätiges Christenthum durch Erfüllung

1) Diesem Einwurf sucht Herr Wörter S. 182 durch die Bemerkung zuvorzukommen, „Pelagius halte in seinen ascetischen Anweisungen ein so richtiges Maaß ein, daß an eine Uebertreibung seiner Kritik der öffentlichen Moral seiner Zeit wohl nicht zu denken sei."

2) Als Probe dieses „sittlichen Ernstes" wird außer vielen andern Aeußerungen des Pelagius auch die folgende aus seinem Briefe an die Jungfrau Demetrias cap. 13 (citirt ist cap. 15) angeführt: Dum adhuc mobilis est aetas et animus duci facilis, exercenda boni consuetudo et *jugi meditatione* firmanda est; wo Herr Wörter (S. 384) die Worte jugi meditatione folgendermaßen übersetzt: „durch die Erwägung des Gehorsames," indem er jugi von jugum ableitet!

der natürlichen, socialen Pflichten, wenn diese in einen Gegensatz gestellt werden wollen gegen die Werke der Frömmigkeit und Ascese, geht doch regelmäßig aus einer oberflächlichen Betrachtung der sittlich-religiösen Aufgabe des Menschen hervor" (S. 168).

Diese Worte geben der Hoffnung Raum, es werde der theologische Begriff des Uebernatürlichen auch in den Kreisen, welche sich ihm bisher verschlossen haben, begeisterte Vertreter finden, sowie es einmal dort gelungen sein wird, sich von gewissen Lieblingsmeinungen, welche sein wahres Verständniß unmöglich machen, loszusagen. Daß ihnen aber dieses Opfer, so schwer es auch fallen mag, nicht erspart werden kann, dafür liefert der Kuhn'sche Freiheitsbegriff, womit wir uns nachstehend noch eingehender zu beschäftigen haben, einen neuen Beweis.

d) Kuhn begreift die menschliche Freiheit auf eine Weise, welche einer Auflösung ihres wahren Begriffes gleichkommt.

„Der Wille," lehrt er, „erscheint von vorn herein, noch ehe er als actueller Wille auftritt, inhaltlich oder gegenständlich geneigt" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 935), und diese Neigung „beeinflußt sein Wollen" (S. 936). Die vorwiegende Neigung des Sünders aber ist die „sinnliche Begierde" (S. 940). Durch sie also wird er in allen seinen Handlungen „beeinflußt" und dient ihr, oder wie Baius die Sache ausdrückt: In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati (propos. 40).

Verträgt sich aber die Freiheit des Willens mit dieser Abhängigkeit desselben in allen seinen Handlungen von der jedesmal in ihm vorwiegenden Neigung? Ganz wohl, behauptet Kuhn, und begründet seine Ansicht folgendermaßen: „Sie" (die „seiner Thätigkeitsäußerung vorausgehende Inclination") „determinirt den Willen nicht und macht ihn somit weder unwillkürlicher noch nothwendigerweise wollen; aber sie invitirt, incitirt und sollicitirt ihn, ihr gemäß zu wollen. Es liegt ganz in seiner Hand zu wollen oder nicht zu wollen, so oder anders zu wollen, d. h. er ist wahlfrei in dem vollen oben bestimmten Sinne, wenn er gleich geneigt ist, seiner Neigung gemäß zu wollen und ihm dieses so zu sagen natürlicher, leichter ist, als das Nichtwollen oder Anderswollen" (S. 942). Diese Begründung beschränkt sich darauf, was sie beweisen soll, einfach zu behaupten. Es muß daher, um die Kuhn'sche Behauptung der Wahlfreiheit des menschlichen

Willens richtig zu würdigen, vor Allem ihr wahrer Begriff festgestellt werden, woraus sich sein Verhältniß zu der von Kuhn gelehrten Abhängigkeit der menschlichen Willenshandlungen von einer vorherrschenden Neigung unschwer ergeben wird.

Frei, lehrt St. Thomas, ist der Wille dann, wenn er die Handlung, die er thut, auch nicht zu thun im Stande ist [1]). Die ganze Frage dreht sich also darum: Kann der Wille seiner vorwiegenden Neigung, der gemäß er handelt, auch entgegen handeln? Nach den Grundsätzen der Kuhn'schen Freiheitslehre so gewiß nicht, als ihr zufolge die „seiner Thätigkeitsäußerung vorausgehende Inclination" die nothwendige Voraussetzung seines Wollens ist, d. h. „dasjenige Moment in ihm, durch welches er über die grund- und bodenlose Willkür hinausgehoben wirklich Wille und nicht jenes undenkbare, chimärische Gleichgewicht von Wille und Nichtwille ist" (S. 942). Ist sohin der Wille nur insoweit „wirklich Wille," als ihn eine vorwiegende Neigung in einer bestimmten Richtung zu handeln „sollicitirt;" so ist er offenbar unvermögend, in einer entgegengesetzten zu wollen, denn ein Vermögen zu wollen kommt ihm selbstverständlich nur insoweit, als er „wirklich Wille" ist, zu.

Dieser Consequenz, welche sich von selber aufdrängt, sucht Kuhn durch die folgende Bemerkung vorzubeugen: „Wenn der Wille auch nicht das gleiche Vermögen zu wollen oder nicht zu wollen ist, so kann er doch ein Vermögen zu wollen oder nicht zu wollen sein. Fassen wir sein Wollen actu als ein solches, dem das Nichtwollenkönnen, die Potenz des Gegentheils, und umgekehrt beiwohnt, so ist das keine indifferentia aequilibrii, kein Gleichgewicht zwischen Wollen und Nichtwollen oder Wollenkönnen und Nichtwollenkönnen; aber es ist eine Indifferenz, weil der Act mit der Potenz des Gegentheils geschieht, oder der Nichtact — die Ruhe — mit der Potenz des Actes angethan ist. Leibnitz nennt sie indifferentia contingentiae, sofern das Wollen, das mit der Möglichkeit des Nichtwollens geschieht, gewissermaßen ein zufälliges ist. Der Ausdruck ist gut, und man kann ihn sogar einen glücklichen nennen" (S. 934).

---

1) Sent. lib. II. dist. 25. quaest. 1. a. 1. ad 2: Ad libertatem arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere vel non facere possit.

Ist diese Lösung wirklich eine „glückliche"? Ihr zufolge besäße der Wille Indifferenz nur in dem Sinne, daß die seiner vorwiegenden Neigung gemäß vollbrachte Handlung an sich betrachtet auch nicht geschehen könnte, da sie „mit der Potenz des Gegentheils geschieht;" kurz sie ist „contingent", und dies genügt nach der Meinung Kuhn's, um das Verhältniß des Willens zu ihr als Indifferenz zu begreifen. Denn er nennt die Bezeichnung der letztern als einer indifferentia *contingentiae* eine „glückliche." Kommt aber Indifferenz einer bestimmten Ursache schon dann zu, wenn ihre Wirkung eine „contingente", d. h. die Sache an sich betrachtet auch ihr Nichtgeschehen möglich ist; so ist außer den innergöttlichen Lebensacten die gesammte übrige Ursächlichkeit — eine indifferente. Denn bei welcher ihrer Wirkungen wäre „die Potenz des Gegentheils," die Sache an sich betrachtet, ausgeschlossen?

Mit dieser Wendung sinkt Kuhn auf denselben Standpunkt zurück, worauf er den Thomisten nachsagt, daß sie zurückfallen. Denn seine Erklärung der menschlichen Freiheit läuft just auf jenen sensus divisus hinaus, den man von gewisser Seite (aber nach dem Urtheil des Ripalda mittelst einer ingens injuria!) den Thomisten zuschreibt, um ihre Gnadenlehre, was sie dann auch wäre, als unverträglich mit der menschlichen Freiheit hinzustellen (vglch. oben S. 107—109). Also nicht schon ein solcher Act, dessen Gegentheil bloß an sich möglich ist (die Contingenz), geschieht mit Indifferenz; auch seine Voraussetzungen dürfen nicht solche sein, welche ihn, abgesehen von der eigenen Entscheidung seiner nächsten Ursache, unfehlbar nach sich ziehen.

Dieser Lehre hat der hl. Anselm durch Unterscheidung einer zweifachen Nothwendigkeit (necessitas praecedens et sequens) einen von allen Theologenschulen aufgenommenen und als classisch zu betrachtenden Ausdruck gegeben. Jene (die necessitas praecedens) bewirkt, daß etwas sei (causa est ut sit res); diese aber (die necessitas sequens) wird bewirkt, nämlich von dem selber, was durch sie nothwendig ist (quam res facit). Während ich z. B. spreche, ist mein Sprechen nothwendig. Denn es ist unmöglich, daß ich zugleich spreche und nicht spreche. Diese Nothwendigkeit aber entspringt aus meinem Sprechen und keineswegs aus einer solchen Voraussetzung, wobei von diesem selber abge-

sehen würde. Deßhalb ist sie mit der Freiheit verträglich. Jene aber (die necessitas praecedens) ist es nicht, da das durch sie Nothwendige den Grund seines Seins auf keine Weise in sich selber hat, sondern ausschließlich in einer von ihm absehenden — Voraussetzung [1]).

Bekennt sich daher Kuhn (S. 937) zu der Ansicht des Leibnitz, „daß der Wille im Kampfe von Neigungen der überwiegenden Neigung folge;" so entsteht die Frage: begründet dieser Zusammenhang zwischen der überwiegenden Neigung und dem ihr gemäßen Wollen (denn die fragliche Ansicht lehrt, „daß der Wille immer der Neigung folge") eine necessitas praecedens oder eine necessitas sequens der durch sie „beeinflußten" Willenshandlung? Im letztern Falle läge der Grund, weßhalb „der Wille immer der Neigung folgt," in seinem eigenen Wollen. Das ist aber unmöglich. Denn nach Kuhn'scher Lehre ist der Wille nur insoweit „wirklich Wille," als ihn die vorwiegende Neigung „sollicitirt" (S. 942); ohne sie „könnte man gar nicht begreifen, wie es überhaupt zum Wollen und zu einem bestimmten Wollen komme" (S. 936). Der Grund also, weßhalb „der Wille immer der Neigung folgt," liegt nicht in seinem eigenen Wollen, sondern vielmehr in dem Ueberwiegen der Neigung, der gemäß er will, und die daraus hervorgehende necessitas ist sonach folgerichtig eine necessitas praecedens.

Dies ergibt sich außerdem aus der weitern Aufstellung Kuhn's, es sei „die Handlung in dem Wesen des freien Willens als Vermögens des bloß relativen Anfangs einer Handlung und in der bestimmten Beschaffenheit und Situation der individuellen Persönlichkeit, in diesen ihren Ursachen vollkommen präformirt" (S. 889). Die Kuhn'sche Erinnerung, man möge diesen Ausdruck nicht „im Sinne von prädeterminirt" nehmen, war durchaus

---

1) Cur Deus homo lib. II. cap. 18. Paris. 1721. pag. 94: Sequens vero et quae nihil efficit, sed fit, est cum dico te ex necessitate loqui, quia loqueris. Cum enim hoc dico, significo nihil facere posse, ut, dum loqueris non loquaris, non quod alius te cogat ad loquendum. Nam violentia naturalis conditionis cogit coelum volvi; te vero nulla necessitas facit loqui. Sed ubicunque est praecedens necessitas, est et sequens; non autem ubi sequens, ibi statim et praecedens. Possumus namque dicere, necesse est coelum volvi, quia volvitur; sed non similiter est verum, idcirco te loqui, quia necesse est ut loquaris.

überflüssig. Er hätte das letztere Wort ganz unbedenklich gebrauchen können, ohne befürchten zu müssen, gerade hiedurch — man denke nur an den thomistischen Sprachgebrauch — die menschliche Freiheit zu gefährden. So gewiß aber die thomistische praedeterminatio dieses nicht thut; so gewiß thut es die Kuhn'sche praeformatio. Sind nämlich die einzelnen Handlungen des menschlichen Willens „in der bestimmten Beschaffenheit der individuellen Persönlichkeit," wie Kuhn will, „vollkommen präformirt;" so ist der Kuhn'sche Schluß, „daß die Willensentscheidung aus der Beschaffenheit der individuellen Persönlichkeit" wenigstens „gesetzmäßig erfolge" (S. 889), unumstößlich, der Zusatz aber, daß sie „nicht mit Nothwendigkeit erfolgt," gänzlich unwirksam, so lange noch in Frage steht, ob eine solche „gesetzmäßige" Folge der Willensentscheidungen aus der Beschaffenheit der individuellen Persönlichkeit mit der Willensfreiheit, ihrem richtigen Begriffe nach, überhaupt verträglich sei. Wir glauben es, wie bemerkt, verneinen zu müssen, weil uns jene „gesetzmäßige" Folge eine necessitas antecedens, welche nach der übereinstimmenden Lehre aller katholischen Theologen die Freiheit ausschließt, zu begründen scheint. Als eine necessitas *antecedens* aber erscheint uns die „Gesetzmäßigkeit," womit „der Wille immer der Neigung folgt," eben deßhalb, weil ihr Grund nicht in seinem Wollen selber liegt, sondern in der „seiner Thätigkeitsäußerung vorausgehenden Inclination."

Diese — und hierin liegt ein neuer Beweis für die Richtigkeit unserer Auffassung der Kuhn'schen Freiheitslehre — bildet ihr zufolge das Mittel, worin Gott die zukünftigen Handlungen des menschlichen Willens voraussieht (S. 887). Wenn also die Dinge unfehlbar so eintreffen, wie Gott sie voraussieht; dann ist unter Voraussetzung einer „bestimmten Beschaffenheit meiner individuellen Persönlichkeit" — mein ihr gemäßes Handeln unausbleiblich. Mit andern Worten: ich kann nicht anders handeln, als es in meiner Persönlichkeit „präformirt" ist, und diese Nothwendigkeit so zu handeln ist unzweifelhaft eine necessitas *antecedens;* denn sie entspringt nicht aus meiner eigenen Willensentscheidung selber (necessitas consequens), sondern aus ihrer *prae*formatio, da Gott jene in dieser voraussieht.

Befindet sich aber der Thomismus nicht in derselben Lage? Auch nach seiner Auffassung erfolgt die Handlung, wo-

zu die göttliche **Vorausbewegung** meinen Willen antreibt, unfehlbar. Ist also nicht auch hier die unter Voraussetzung der göttlichen praemotio vorhandene Nothwendigkeit ihr gemäß zu handeln — eine necessitas antecedens? Mit nichten. Denn diese Nothwendigkeit entspringt aus meinem eigenen Wollen; sie ist, um mit St. Anselm zu sprechen, eine necessitas, quam res facit, wodurch die Freiheit nicht gefährdet wird. Was bedeutet nämlich die göttliche Vorausbewegung meines Willens? Nichts Anderes als seine eigenste Entscheidung so zu handeln in ihrer Abhängigkeit von Gott, der **Wurzel** jeglicher Freiheit. Ist also in der göttlichen Vorausbewegung meines Willens seine eigenste That **miteingeschlossen**; so heißt der Satz: die göttliche praemotio vorausgesetzt ist es nothwendig, daß ich ihr gemäß handle, soviel wie dieses: mein **Handeln** in einer bestimmten Richtung vorausgesetzt ist es nothwendig, daß ich so handle (vglch. oben S. 104). Das ist aber auf das Genaueste **die** Nothwendigkeit, welche der hl. Anselm und mit ihm die gesammte Theologie als eine necessitas consequens und als verträglich mit der menschlichen Freiheit bezeichnet.

Der große Unterschied zwischen der thomistischen praemotio und der Kuhn'schen praeformatio besteht also darin, daß jene die eigene Entscheidung des creatürlichen Willens, obschon ihr **ursächlich** vorangehend, in ihrem Begriffe **einschließt**, diese aber nicht. Denn **die** Voraussetzungen, worin Kuhn die Willensentscheidung jedesmal „vollkommen präformirt" findet, d. h. das „Wesen des freien Willens" und die „bestimmte Beschaffenheit und Situation der individuellen Persönlichkeit" gehen jener auch **zeitlich** voran, so daß man nicht sagen kann, **sie selber** sei darin (also nicht **bloß** ursächlich) miteinbegriffen. Während ferner der Thomismus (vglch. oben S. 96) die göttliche Vorausbewegung gerade **dazu** für nothwendig erklärt, damit der Wille aus seiner indifferentia, welche auch nach thomistischer Lehre die nothwendige Vorbedingung seines **freiheitlichen** Wollens ist, heraustrete; — erscheint er dagegen nach Kuhn'scher Auffassung schon „von vorn herein, noch ehe er als actueller Wille auftritt" — also **vor seiner Berührung durch die göttliche Vorausbewegung** — „inhaltlich oder gegenständlich geneigt" (S. 935), und „ist hier von einer indifferentia aequilibrii **als Bedingung des freien Wollens keine Rede**" (S. 936).

Beide Anschauungen unterscheiden sich schließlich dadurch von einander: nach thomistischer Auffassung nämlich liegt die Voraussetzung, unter welcher die eigene Entscheidung des creatürlichen Willens unfehlbar erfolgt, insoweit sie gerade als ihre Voraussetzung, welche indessen keineswegs von ihr absieht, in Betracht kommt, — außer dem creatürlichen Willen selber, nach Kuhn'scher Lehre in seiner innern Bestimmtheit. Während also dort (nach thomistischer Anschauung) die unmittelbare Ursache der creatürlichen Willensentscheidung oder der creatürliche Wille selber, bevor er sich in der einen oder andern Richtung entschieden hat, weder nach dieser noch jener Seite hin von vornherein bestimmt ist und das Vermögen des Einen wie des Andern (die potentia agendi et non agendi) oder die indifferentia aequilibrii besitzt; — findet bei der Auffassung Kuhn's, wie wir bewiesen haben, das gerade Gegentheil hievon und damit die Auflösung der Freiheit Statt. Denn die gesammte Theologie begreift jenes Vermögen, d. h. daß der Wille nicht schon von Haus aus durch seine überwiegende Neigung zu einer ihr gemäßen Thätigkeit bestimmt, diese nicht schon in jener „präformirt" sei, als ihre nothwendige Bedingung.

Bei alledem spricht auch Kuhn von der menschlichen Freiheit. Denn sein Freiheitsbegriff schließt die necessitas antecedens, welche alle Theologen für damit unverträglich halten, keineswegs aus. Ist ihm doch jedes Wollen des Geistes schon deßhalb, weil es sein Wollen ist, ein freiheitliches. „Alles," sagt er, „was der Wille als Prärogative des Geistes ist, ist er als freier Wille. Freisein ist ihm wesentlich, Freiheit die wesentliche Form alles seines Wollens" (S. 925). Darnach wäre folgerichtig auch die Gottesliebe der Seligen, welche aus einer unmittelbaren Erkenntniß seines Wesens entspringt, so gewiß, als sie ein Wollen ist, — eine Freiheitsthat; und ein Act der Freiheit wäre nicht minder, weil gleichfalls ein göttliches Wollen, — die Hauchung des heil. Geistes. Wer aber möchte sich damit befreunden?

Derselbe Freiheitsbegriff, dessen sich Kuhn bedient, um die unter dem Einfluß der überwiegenden Neigung vollbrachten Willensacte als freiheitliche zu begreifen, ist bereits von Jansenius aufgestellt und zu dem gleichen Zwecke benützt worden. Auch ihm ist jedes Wollen des vernünftigen Geistes schon als sol-

ches ein freiheitliches [1]). Der nämliche Freiheitsbegriff hatte früher Baius zu dem bekannten Satze veranlaßt: Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit (propos. 39). Und das ist ganz consequent gesprochen, wenn man nur die innere Nöthigung, welche bei der animalischen Thätigkeit stattfindet, für unverträglich mit der menschlichen Freiheit erklärt. In diesem Sinne aber lehrt Kuhn: „Auch innere Nöthigung ist mit dem Willen — dies Wort in seiner vollen Bedeutung genommen — unvereinbar, weil sie den Willen zu wollen ausschlösse und nur ein Wollen schlechthin, spontane, d. h. selbsteigene, aber nicht durch Selbstbestimmung hervorgerufene und geleitete Thätigkeit übrig ließe. Von solcher Art ist die animalische Thätigkeitsäußerung;" und darin, daß sie nur sie dem menschlichen Willen zuerkannten, sollen Baius und Jansenius geeirrt haben (S. 927 f) [2]). Der „Wille zu wollen" ist aber unzweifelhaft auch da vorhanden, wo ich etwas so will, daß mir es nicht zu wollen unmöglich ist (quod necessario fit). Wider-

---

1) Augustinus tom. III. lib. 6. cap. 5: Hoc ipso quippe quo voluntas est, utique voluntas est, hoc est, eo ipso quo volumus, utique volumus. Hoc ipso vero quo voluntas est, jam est in potestate, quia hoc ipso fit cum volumus; *hoc ipso igitur etiam libera est* . . . Deus hoc ipso quo dat talem voluntatem, dat etiam potestatem, ratione cujus voluntas in nostra potestate sit, et consequenter dat libertatem illius voluntatis, eo quod hoc ipso libera sit quo in potestate, et *hoc ipso in potestate quo est voluntas,* hoc ipso quippe adest, quo volumus.

2) Die gänzliche Grundlosigkeit dieser Annahme, wodurch Kuhn einen Unterschied zwischen seinem eigenen Freiheitsbegriff und dem jansenistischen herzustellen bemüht ist, erhellt, von andern Erwägungen abgesehen, schon daraus, daß Jansenius ausdrücklich erinnert, die „Thätigkeitsäußerung," worin sich nach seiner Auffassung die Freiheit des menschlichen Willens bekundet, sei ganz anderer Art als das „unwillkürliche animalische Begehren" (S. 928). Man vergleiche nur mit der Kuhn'schen Auslegung, wonach Jansenius den Willen in diesem Sinn bloß als „spontane Activität" gefaßt hätte, seine nachstehende Aeußerung in dem kaum angeführten Kapitel: Hoc interim admonitum lectorem velim, nos, cum voluntatem dicimus, non hoc isto nomine intelligere, quod illis motibus indeliberatis subjacet, quibus subito concupiscimus, irascimur, trepidamus, antequam ratio vigilet (die „animalische Thätigkeitsäußerung"); sed id, quod motibus istis resistit aut cedit, hoc est, ipsum illum supremum apicem, cujus est irruentibus undecunque motibus praebere nutum suum, sive assentiat sive dissentiat.

streitet daher „innere Nöthigung" nur insofern der Freiheit, als sie jenen Willen ausschließt; so ist sie überall da, wo sie dieses nicht thut, mit ihr vereinbar. Nach Kuhn'scher Lehre aber thut es allein die „animalische Thätigkeitsäußerung."

Der Grund ferner, weßhalb die ursprüngliche Neigung die Freiheit des Willens nicht beeinträchtigt, ist ihm kein anderer als der, „weil sie Willensneigung und nicht Naturbeschaffenheit ist" (S. 936). „Willensneigung" aber bleibt sie offenbar auch dann, wenn ich unter ihrem Einfluß nichts Anderes wollen kann, als wozu sie mich „incitirt." Sonach ist auch dieses Wollen, ungeachtet der Unmöglichkeit seines Gegentheils, ein freiheitliches und der baianische Satz: quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit, auf Deutsch: „Freiheit ist die wesentliche Form alles Wollens" (S. 925) [1]), vom Kuhn'schen Standpunkte aus unantastbar.

Unsere Leser kennen bereits die hohe Meinung Kuhn's von dem theologischen Urtheil Tournely's (vglch. oben S. 197). Der aber bezeichnet die Ansicht, „daß der Wille immer der Neigung," d. h. „im Kampfe von Neigungen der überwiegenden folge" (die Lehre von der delectatio superior seu relative victrix), worin Kuhn den Schlüssel zur Lösung des Problems der menschlichen Freiheit erblickt, — als den Wurzelbegriff des Jansenismus (Janseniani systematis basis ac fundamentum est) und beweist seine Behauptung mit eingehender Gründlichkeit [2]).

An die Betrachtung des Zweckes der Gnadenmittheilung, womit wir uns in gegenwärtiger Abhandlung beschäftiget haben, reiht sich naturgemäß die ihrer Nothwendigkeit. Ist der Mensch ohne sie zur Verwirklichung seines thatsächlichen Endziels schlechthin untüchtig; so ist damit die Frage, ob er ihrer bedarf, im voraus entschieden. Die nachstehende Untersuchung betrifft bloß die modern-theologische Auffassung dieser Lehre.

---

1) Mit denselben Worten sagt Jansenius in dem oben bezeichneten Kapitel: Libera est voluntas, hoc est volitio, *ratione sui,* quia est *essentialiter* libera.

2) De gratia Christi Paris 1738 tom I. pag. 498 sequ.

IV. Von der Nothwendigkeit der Gnade.

1. Die religiöse Grundfrage der Gegenwart

ist keine andere als die, ob der Mensch aus sich selber seine Bestimmung zu erfüllen tüchtig sei. Ist er dieses nicht, sondern bedarf er hiezu eines höhern, von der ihm als einem Vernunftwesen unter Voraussetzung seiner Schöpfung gebührenden Unterstützung seiner Kräfte (die natürliche göttliche Mitwirkung) verschiedenen Beistandes (die übernatürliche Gnade); so ist die Bestimmung der Mittel wodurch, und der Bedingungen, unter welchen allein der Mensch seinen Endzweck erreichen kann, so gewiß in das freie Ermessen Gottes gestellt, als es ausschließlich von Ihm abhängt, ob er dem Menschen den zur Erfüllung seiner Bestimmung schlechthin nothwendigen Beistand verleihen will oder nicht. Dies aber ist in apologetischer Hinsicht von der höchsten Bedeutung.

Die Uebernatürlichkeit der Gnade und ihre Nothwendigkeit zur Verwirklichung des menschlichen Endziels vorausgesetzt, jedoch nur unter dieser Voraussetzung kann die Unwahrheit des Indifferentismus, welcher die eigentliche Ketzerei der Gegenwart bildet, erfolgreich dargethan werden. Ob ich mich zu dieser oder jener Religion bekenne, ist offenbar gleichgültig, wenn ich in jeder selig werden, in jeder meine Bestimmung erfüllen kann. Daß ich es nicht könne, läßt sich aber mit Erfolg nur dann behaupten, wenn man zu zeigen im Stande ist, daß in einer einzigen die nothwendigen Voraussetzungen dazu verwirklicht sind. Und dies wird nur derjenige zu zeigen vermögen, welcher die zur Erreichung des menschlichen Endziels schlechthin nothwendige göttliche Unterstützung als eine übernatürliche oder die übernatürliche Gnade als hiezu nothwendig begreift. Denn nur dann wird die Lehre von einer alleinseligmachenden Kirche und was damit zusammenhängt, begreiflich.

Daß die Erlangung des Seelenheils von dem Anschluß an eine äußere Heilsanstalt und dem Gebrauch bestimmter Heilsmittel abhänge, ist eine unhaltbare Behauptung, wenn der Mensch das erforderliche Vermögen dazu bereits in seiner natürlichen Ausrüstung besitzt. Könnte er nämlich seine thatsächliche Bestimmung aus sich selber erfüllen; so läge es in sei-

ner Hand, die fragliche Behauptung der Unwahrheit zu überführen, wozu er bloß von seinen natürlichen Vermögen einen solchen Gebrauch zu machen hätte, wie er zur Realisirung seines Endziels hinreicht. Kann sich aber Gott einer derartigen thatsächlichen Widerlegung seiner Aussprüche unmöglich aussetzen; so ist entweder die Lehre von einer alleinseligmachenden Kirche keine geoffenbarte, oder der Mensch besitzt das betreffende natürliche Vermögen nicht.

Wie der Begriff einer sichtbaren Kirche beruht auch die richtige Anschauung von ihrer Aufgabe und Stellung der Welt gegenüber auf der Voraussetzung, es vermöge der Mensch nicht ohne eine übernatürliche Hülfe, welche ihm durch sie vermittelt wird, seine Bestimmung zu erfüllen. Dann nämlich stehen offenbar alle Verhältnisse des menschlichen Lebens so gewiß, als sie sich auf sein Endziel beziehen, auch mit der Kirche, ohne deren Vermittlung es nicht erreicht wird, in Beziehung, und ist diese um so inniger, je näher die fraglichen Verhältnisse das menschliche Endziel und die unmittelbar darauf gerichtete Thätigkeit berühren. Daher ist die brennende Zeitfrage über den Einfluß der Kirche auf Schule und Wissenschaft und das gesammte Gebiet des sittlichen Lebens — auch in dogmatischer Hinsicht so ungemein wichtig. Ihre Lösung im Sinne des modernen Liberalismus stellt das christliche Dogma von der Nothwendigkeit der Gnade und der Uebernatürlichkeit des menschlichen Endziels in Frage. Die Unverträglichkeit der modernen Staatsidee mit den Grundsätzen des Christenthums ist vielleicht nirgend so deutlich wie gerade hier.

Diese dogmatische Seite der großen kirchen-politischen Zeitfrage, welche nicht übersehen werden darf, um sie in ihrer ganzen Tragweite zu verstehen, hat die gebührende Würdigung noch nicht gefunden. Von der herrschenden Theologie konnte dies auch nicht erwartet werden. In Freiburg z. B. wie in Tübingen bekennt man sich zu einem Gnadenbegriff, von welchem die Staatsomnipotenz nichts zu fürchten hat. Wird dort, wie wir bewiesen haben, die Gnade auf die Linie des Natürlichen herabgesetzt; so ist damit der Grund, weßhalb wir für die Kirche auf dem geistig-sittlichen Gebiete eine selbstständige und vom Staate unabhängige Wirksamkeit in Anspruch nehmen, ein für alle Mal beseitiget. Denn diese Unabhängigkeit kommt ihr

deßhalb zu, weil sich das ihrer Obhut anvertraute Gnadenleben der Christen seines übernatürlichen Charakters wegen dem Einfluß der Staatsgewalt, obschon es selber auf alle menschlichen Verhältnisse erneuernd einwirkt, entzieht.

Diese Wahrheit zur Geltung zu bringen war ebensowenig die Kuhn'sche Dogmatik in der Lage. Ist doch ihre Polemik gegen die Lehre, daß die weltliche Wissenschaft mit Rücksicht auf die übernatürliche Offenbarung zu betreiben sei (philosophia tractanda est revelationis supernaturalis habita ratione), noch in Aller Gedächtniß. Nichts aber ist bezeichnender für unsere Lage, als die Thatsache, daß der berühmteste Vertreter dogmatischer Wissenschaft in Deutschland einen der Lieblingssätze des modernen Liberalismus kurz vor seiner kirchlichen Verwerfung als „ein Postulat des Glaubens und des theologischen Standpunkts und ganz besonders und ganz bestimmt des katholischen Glaubens und katholisch-theologischen Standpunkts“ (Quartalschrift 1862 S. 564) mit dogmatischen Gründen zu vertheidigen unternommen hat!

Und das war bei seinem Gnadenbegriff ganz consequent gehandelt. Denn stellt die Kirche ihre Forderung, die Wissenschaft mit Rücksicht auf die übernatürliche Offenbarung zu betreiben, von der Voraussetzung aus, es vermöge der Mensch sein thatsächliches Endziel und die unmittelbar darauf abzweckende Thätigkeit, womit die Wissenschaft in nächster Berührung steht, nicht ohne einen übernatürlichen Beistand zu verwirklichen; so lehrt dagegen Kuhn auf dem Standpunkt seiner neuesten Wandelung von der übernatürlichen Gnade: „Diese ist dem Menschen nicht absolut nothwendig, weil er durch eigene Kraft unter Concurrenz der allgemeinen göttlichen Weltregierung und natürlichen oder ordentlichen Vorsehung gut sein und seiner ewigen Bestimmung gerecht werden kann“ (das Natürl. und Uebernatürl. S. 56); die Gnade „erleichtert“ ihm bloß „seine Aufgabe und Bestimmung, durch selbstthätigen Gebrauch seiner Vernunft und Freiheit sich persönlich mit seinem Schöpfer zu einigen“ (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 18).

Und von diesem Standpunkte aus hält man eine erfolgreiche Vertheidigung des Christenthums für möglich? Dem Menschen bloß seine natürliche Aufgabe und Bestimmung zu „erleichtern“ ist auch der Christus des Rationalismus so gewiß

fähig, als dasselbe jeder Lehrer thut. Pelagius, welcher die Gnade nur zur Erleichterung unserer natürlichen Aufgabe und Bestimmung für nothwendig erklärte, lehrte sohin ganz folgerichtig, Christus sei mehr als Lehrer der Menschheit, denn als ihr Erlöser aufzufassen (solitarium hominem ex Virgine natum asserens, eruditorem eum dixit humani generis, magis quam redemptorem fuisse [1]).

2. Der übernatürliche Ergänzungsbegriff.

Um die Frage, wozu die Gnade dem Menschen nothwendig sei, dreht sich die ganze Controverse mit Kuhn. Weil er keinen höhern Grund ihrer Nothwendigkeit kennt, als den kaum bezeichneten, bestreitet er die alttheologische Auffassung der Gnade als eines complementum activae potentiae oder einer übernatürlichen Ergänzung unserer natürlichen Kraft. Soll nämlich der Mensch nach Kuhn'scher Lehre (vglch. oben S. 68 ff.) seine thatsächliche Bestimmung durch einen Gebrauch seiner natürlichen Kräfte verwirklichen; so hat ihre übernatürliche Ergänzung keinen Sinn. Die Natur des creatürlichen Geistes als solche ist ein hinreichendes Vermögen des Heils. Gleichwohl spricht auch diese Theologie von einer Nothwendigkeit der Gnade. Der Mensch bedarf ihrer zu einem vollkommenern Gebrauche seiner Natur, keineswegs um diese selber zu erhöhen.

Diesen wirklichen Stand meiner Controverse mit Kuhn, wonach sie in nächster Beziehung zu der religiösen Grundfrage der Gegenwart steht, verrückt sein Vertheidiger Schmid durch die folgende Wendung: „Er" (nämlich Kuhn) „versteht unter Ergänzung in deren eigentlichem Sinne eine Ganz- oder Vollständigmachung und läugnet in diesem Sinne, daß die menschliche Substanz oder Natur und ihre Vermögen, daß ferner die menschliche Persönlichkeit in ihrem Vermögensgebrauche, in ihrem selbstständigen Vernunftgebrauche und ihrem freien Willensgebrauche, einer Ergänzung durch die Gnade bedürfe. Die Ergänzungslehre des Gegners," (die unserige) „so erinnert er, enthalte in ihrem Principe Baianismus und würde von einem solchen nur freizusprechen sein, wenn das Wort Ergänzung in einem uneigentlichen Sinne genommen würde, nämlich im Sinne einer der Creatur

1) Cassian. De incarnat. lib. VI. cap. 14.

ungeschuldeten, freien, *accidentellen* Vervollkommnung" (Sp. 616). Vortrefflich! Ein leichterer Ausweg aus der Sackgasse, worein der Tübinger Dogmatiker durch Läugnung einer übernatürlichen Ergänzungsbedürftigkeit unserer natürlichen Vermögen gerathen war, ließ sich gar nicht denken. Er läugnet sie seinem Vertheidiger zufolge nur in *dem* Sinne, als werde die *Substanz* des menschlichen Geistes als solche erst durch die Gnade ganz und vollständig.

Wenn es aber wahr ist, daß Kuhn die Auffassung der Gnade als einer übernatürlichen Ergänzung der natürlichen Vermögen unseres Geistes nur in *diesem* Sinne bekämpft; so ist entweder nicht abzusehen, weßhalb sich seine Polemik gerade gegen *uns* richtet, oder man muß mit Kuhn annehmen, die fragliche Auffassung des Ergänzungsbegriffes „im *substantiellen* Sinne des Wortes" sei die unserige. Ist dies auch die Meinung des Herrn Schmid? Die Erfahrungen, welche sein Client mit jener Behauptung gemacht hat, sind der Art, daß er für gerathen fand, ihm hierin nicht zu folgen. Dann schwebt aber *seine* Behauptung, welche Kuhn eine Brücke bauen will, vollständig in der Luft. Denn sie setzt jene andere, welche ihm sein Vertheidiger nicht nachzusprechen gewagt hat, nothwendig voraus.

„Die erstere Theorie," d. h. die unserige — so faßt Herr Schmid a. a. O. sein Urtheil zusammen — „lehrt nicht eine Nothwendigkeit der Ergänzung im *substantiellen* Sinne des Wortes, und die letztere läugnet nicht eine Ergänzung der Creatur durch die Gnade im Sinne eines *accidentellen* donum non debitum oder, wie sie es nennt, in einem uneigentlichen Sinne des Wortes; beide Theorien stehen hinsichtlich dieses Punktes, sofern er in abstracter Weise für sich betrachtet wird, nicht in sachlichem Widerspruch." Durch die Erklärung, daß ich *keine* „Nothwendigkeit der Ergänzung im substantiellen Sinne" lehre, spricht mich zwar Herr Schmid von der durch Kuhn gegen mich erhobenen Anklage des Baianismus frei; allein mittelst der weitern Erklärung, ich stünde mit Kuhn bezüglich gegenwärtiger Frage „nicht in sachlichem Widerspruch," nimmt er das mit der einen Hand gemachte Geschenk mit der andern wieder zurück. Die Schmid'sche Behauptung indessen, Kuhn lehre „eine Ergänzung der Creatur durch die Gnade im Sinne eines *accidentellen* donum non debitum" und läugne ihre Nothwendig-

keit nur „im substantiellen Sinne des Wortes," wonach ich allerdings „nicht in sachlichem Widerspruch" mit ihm stünde, ist leider ein neuer Beweis dafür, daß sich Herr Schmid zur Vertheidigung Kuhn's ganz derselben dialektischen Mittel bedient, welche dieser selbst, da er gegen uns als Ankläger auftrat, in Anwendung gebracht hat. Der Gebrauch dieser Mittel aber — hierin werden mir alle Freunde der Wahrheit beistimmen — sollte unter uns Theologen ein für alle Mal verpönt sein.

Kuhn also lehrte „eine Ergänzung der Creatur durch die Gnade im Sinne eines accidentellen donum non debitum?" Aber gerade diesen Begriff erklärt er für unvollziehbar. Wird die Gnade als Ergänzung der Natur gefaßt; so ist sie kein donum indebitum. Das ist der Grundgedanke seiner Polemik gegen den alttheologischen Ergänzungsbegriff. Als Ergänzung seiner natürlichen Vermögen, meint er, könne die Gnade nur dann gefaßt werden, wenn sie dem creatürlichen Geiste seine natürliche Vollkommenheit gibt, folglich nur „im substantiellen Sinne des Wortes." „Eine Vervollständigung oder Ergänzung der menschlichen Natur," erklärt er, „wäre es auch (wie schon oben gezeigt), wenn dem menschlichen Geiste durch die Gnade erst die natürliche Fähigkeit Gott zu erkennen und zu lieben eingepflanzt würde, wohingegen man die Verleihung einer übernatürlichen Gotteserkenntniß und Gottesliebe nicht als eine Ergänzung seiner Natur bezeichnen kann" (das Natürl. u. Uebernatürl. S. 52). „Diese possibilitas status naturae purae," heißt es weiter, „bedeutet aber eben die Vollständigkeit der menschlichen Natur ohne die Gnade, folglich dies, daß sie nicht vervollständigungs- oder ergänzungsbedürftig war. Und das ist es eben, was wir ihm" (er meint uns) „entgegengehalten, und warum wir uns gegen seine Auffassung der Gnade als Ergänzung oder Vervollständigung der Natur erklärt haben. Diesen unsern Einwurf, weit entfernt, ihn entkräften zu können, muß er vielmehr in der angegebenen Weise hier selbst bestätigen. Weil er aber ein besonderes Interesse hat, den Begriff der Ergänzungsbedürftigkeit menschlicher Natur aufzustellen, ein Interesse, das in dem Inhalte des Dogma selbst keine Vertretung findet; so scheut er sich nicht, diesem Interesse zu lieb mit dem Dogma in Widerspruch zu treten. In wirklich naiver Weise reiht er zwei Bestimmungen, die sich gegenseitig ausschließen, in dem Satze

ganz unbefangen aneinander: das übernatürliche Endziel ist ein donum gratuitum und das Mittel dazu, die Gnade, ein donum supernaturale, obgleich die menschliche Natur der Ergänzung durch dieselbe wesentlich bedarf" (S. 62).

Gerade also gegen den Begriff einer „Ergänzung der Creatur durch die Gnade im Sinne eines accidentellen donum non debitum" ist die Kuhn'sche Polemik gerichtet; ihn erklärt sie für „wirklich naiv" und „mit dem Dogma in Widerspruch!" Sie verwirft ihn auch im Sinne einer bloß „relativ nothwendigen Ergänzung der menschlichen Natur" (S. 57). „Wenn," erklärt Kuhn, „das Endziel, zu welchem die Gnade gegeben ist, über den Begriff und das Wesen derselben entscheidet, wenn also, weil das Endziel ein übernatürliches, auch die Gnade ein übernatürliches Mittel, folglich der menschlichen Natur nicht simpliciter, sondern lediglich ad hoc nothwendig ist (da die Natur ja ohne dieses Endziel oder die Möglichkeit seiner Erreichung vollständig gewesen wäre); so folgt ja daraus mit Evidenz, daß sie nicht als Ergänzung oder Vervollständigung der Natur gefaßt werden kann" (S. 63). Kuhn findet sonach in dem Begriffe einer „Ergänzung der Creatur durch die Gnade im Sinne eines accidentellen donum non debitum" einen evidenten Widerspruch. Doch wäre dies seine Lehre?

Fürwahr! Eine glänzendere Genugthuung für das schwere, uns durch Kuhn zugefügte Unrecht konnten wir uns gar nicht wünschen, als darin liegt, daß sein Vertheidiger zu beweisen unternimmt, auch Kuhn bekenne sich zu derselben Lehre, die er, als wir sie ihm entgegenhielten, für „wirklich naiv" und „mit dem Dogma in Widerspruch" erklärt hat! Schade nur, daß der Schmid'sche Beweis nicht besser ausgefallen ist. Wiewohl er auch dann nicht viel gewonnen hätte. Denn lehrte auch Kuhn, wie sein Vertheidiger vorgibt, „eine Ergänzung der Creatur durch die Gnade im Sinne eines accidentellen donum non debitum;" so folgte hieraus noch lange nicht, was jener daraus folgert, daß nämlich Kuhn „nicht in sachlichem Widerspruche" mit mir stehe. Wir wissen ja (vglch. oben S. 74 ff.), wie viel bei ihm, wenn er sie auch lehrte, „eine Ergänzung der Creatur durch die Gnade im Sinne eines accidentellen donum non debitum" zu bedeuten hätte. Nichts Anderes als dieses, daß sie ihren natürlichen Vermögensgebrauch unterstütze.

Von der Lehre, welche jetzt sein Vertheidiger für die seinige ausgibt, hat früher Kuhn selber den Ausspruch gethan: „Das lehrt kein Theologe der Vorzeit" (das Natürl. und Uebernatürl. S. 67), und von dem Ausdruck „übernatürliche Ergänzung" behauptet er, daß ihn „weder die Väter noch die alten Theologen kennen" (S. 49). Durch dieses zuversichtliche Auftreten herausgefordert, haben wir ihm den Sprachgebrauch der „alten Theologen" vorgelegt. Daß sie den Ausdruck „nicht kennen," kann er jetzt freilich nicht mehr sagen. Dafür zeigt ihm sein Vertheidiger einen andern Ausweg. „Anbetrachts des verschiedenen Sinnes," bemerkt Herr Schmid, „den die Worte: Integration, Integrirung, Completirung, Ergänzung u. s. w. ontologischer Seits haben können und auch theologischer Seits haben können und namentlich bei den frühern Theologen wirklich hatten," — inwiefern aber ihr Ergänzungsbegriff kein feststehender sei, wird nicht gesagt — „können wir kein so großes Gewicht auf diese Worte legen, wie Schäzler, und stehen hierin gerade in Einklang mit Suarez" (Sp. 616).

Unsere Begierde, diesen „Einklang" kennen zu lernen, war groß. Den Berufungen dieser Herrn auf die alte Theologie fehlt nicht ihre ergötzliche Seite. Beschränkt sich doch ihre Beweisführung zum großen Theil auf die künstliche Umdeutung solcher Stellen, welche zuvor wir gegen sie citirt haben. Ihre Beweisstellen sagen daher fast alle das gerade Gegentheil von dem, was sie sagen sollen. So ist es auch hier der Fall. Herr Schmid nämlich fährt fort: „Allerdings könne man, bemerkt letzterer (Suarez), mit Durandus sagen, daß die natura pura des Menschen in einem weitern Sinne des Wortes natura integra sein würde, indem sie Alles, was zur Erreichung des natürlichen Zieles erforderlich sei, vollständig besitzen würde trotz des Mangels an einer vollkommenen Harmonie der untern und der obern Kräfte; als natura integra in einem engern Sinne werde die menschliche Natur aber nur in dem Falle bezeichnet, als jener ihr Mangel, jene ihre Unvollkommenheit durch freie, ungeschuldete Gnade Gottes gehoben sei. Ob man von Integration der Natur in jenem weitern oder in diesem engern Sinne rede, das sei bloße Wortdifferenz."

Das ist eine von uns gegen Kuhn aus Suarez angeführte Stelle. Allein was bezeichnet hier der große Theologe als „bloße

Wortdifferrnz?" Etwa dies, ob die thatsächliche Integrität des Urstandes eine Wirkung der Gnade gewesen und folglich diese als eine die Natur übernatürlich integrirende zu begreifen sei oder nicht? Soll die Schmid'sche Bemerkung nicht gänzlich ihren Mann verfehlen; so muß Suarez eben dieses für eine „bloße Wortdifferenz" erklären. Er thut aber das gerade Gegentheil. Denn über die Ansicht des Durandus, die Integrität der menschlichen Natur bedeute bloß die Vollständigkeit ihrer Wesensbestandtheile sowie die Verwirklichung alles dessen, worauf der Mensch kraft seines Wesens einen Anspruch hat, wonach allerdings auch die natura pura als integra zu begreifen wäre [1]), urtheilt Suarez: Haec opinio singularis est inter theologos catholicos et *simpliciter falsa*, si recte et juxta communem usum et sensum theologorum terminis utamur [2]).

Inwiefern also handelt es sich dabei um eine „bloße Wortdifferenz?" Insofern, als die Frage erhoben wird, ob nicht auch die natura pura wenigstens in einem gewissen Sinne als integra zu betrachten sei? Suarez bejaht dies in dem Sinne, daß damit gesagt werden wolle, sie besitze die ihr gebührende, obschon nicht die ganze ihrem Zustand entsprechende Vollkommenheit, oder sie sei nur im negativen Sinne unvollkommen (negative imperfecta), nicht im positiven. Hat dies aber mit der Frage, ob die Gnade als eine die Natur integrirende und als ihr übernatürliches Complement zu begreifen sei, auch nur das Geringste zu schaffen? Offenbar nicht. Nichtsdestoweniger schließt Herr Schmid seine Ausführung mit folgenden Worten: „So Suarez, und wir müssen mit ihm sagen: in hac voce non est immorandum." Da jedoch Suarez das zufällig nicht sagt; so wird es auch Herr Schmid nicht mit ihm sagen können. Er sagt: in quaestione igitur de voce non est immorandum, was offenbar einen ganz andern Sinn gibt, als die Lesart des Herrn Schmid. Danach hätte Suarez gesagt, auf die Frage über das Wort „Ergänzung"

1) De gratia proleg. IV. cap. 2. nro. 1: Integritatem naturae nihil aliud esse nisi substantiam naturae cum omnibus facultatibus corporis et mentis sine ulla diminutione vel in numero vel in perfectione intensiva illarum, neque in aliqua alia conditione, quae ex natura rei ex hominis essentia manet; et consequenter non posse hominem in pura condi natura, quin statum etiam integrae naturae recipiat.

2) Ibid. nro. 2.

(in hac voce) als auf eine bloße Wortfrage sei kein sonderliches Gewicht zu legen, während er in Wahrheit nur soviel sagt, insoweit die einschlägige Frage eine bloße Wortfrage sei, sei darauf kein sonderliches Gewicht zu legen. Ist sie es aber — darauf kommt Alles an — auch in dem Betrachte, in welchem Kuhn und ich darüber streiten? Das sagt Suarez nirgends, wohl aber das gerade Gegentheil. Und wir selber haben in unserer Schrift „Natur und Uebernatur“ (S. 100—110) die sachliche Bedeutung der strittigen Frage und ihr dogmatisches Interesse ausführlich dargelegt, wo wir auch dem Einwurf, als handle es sich dabei um eine bloße quaestio de nomine, zuvorkommen.

Auf die Bemerkung hin, die Gnade könne als eine Ergänzung der Natur in einem zweifachen Sinne begriffen werden, nämlich einmal insoweit sie diese innerhalb ihrer selbst ergänzt (das donum integritatis), und zweitens insofern sie es so thut, daß dadurch die menschliche Natur über sich selber hinaus zur Theilnahme an der göttlichen Natur erhoben wird (die übernatürliche Gnade im engern Sinn), äußert sich Herr Schmid folgendermaßen: „Alle diese verschiedenen Anwendungen des Ergänzungsbegriffes auf die Gnade spielen in den Darstellungen und Beweisführungen Schäzler's nun in und durch einander, ohne gehörig von einander unterschieden und mit einander dialektisch vermittelt zu werden“ (Sp. 617). Was meint er damit? Etwa daß wir das donum integritatis und das Uebernatürliche im eigentlichen Sinne nicht strenge genug von einander unterscheiden? So muß es der Leser verstehen. Allein nichts ist unwahrer als dieses. Es bedarf bloß eines Blickes auf das Inhaltsverzeichniß unserer Schrift „Natur und Uebernatur,“ um sich davon zu überzeugen, daß wir die beiden Begriffe auseinanderhalten, ohne jedoch ihre innige Wechselbeziehung zu übersehen.

Oder wollte vielleicht Herr Schmid mit der Bemerkung, sie würden bei uns nicht „miteinander dialektisch vermittelt,“ bloß dieses sagen, er vermisse in unserer Darstellung die „dialektische Vermittlung,“ wie sie von ihm geübt wird? Dann allerdings hat er Recht. Denn ihm geht der Begriff des Uebernatürlichen in dem der Integrität — auf. Begreift er doch die „geistig-sittliche Rechtbeschaffenheit“ des ersten Menschen oder den thatsächlichen Urstand „nur als Integrität“ (vglch. oben S. 79). Und daß wir uns bis zu dieser Höhe „dialektischer Vermittlung“

nicht zu erheben vermögen, wird Niemand Wunder nehmen, der bedenkt, daß wir das Uebernatürliche im eigentlichen Sinn (die heiligmachende Gnade) im Vergleich mit der auf der Integritätsgnade beruhenden Vollkommenheit des Menschen als ein specifisch Höheres begreifen.

Noch bezüglich eines andern hierher gehörigen Punktes, der von der größten praktischen Bedeutung ist, „erblickt" Herr Schmid in unsern Ausführungen „einen Mangel an einer durchgebildetern Begriffsdialektik."

3. Das menschliche Endziel.

Aus der Uebernatürlichkeit des menschlichen Endziels folgt nicht bloß, daß der Mensch zur Erfüllung seiner Bestimmung, welche er durch einen Gebrauch seiner Vermögen realisiren soll, einer übernatürlichen Ergänzung der letztern wesentlich bedürfe; es folgt daraus überdies, daß auch die der natürlichen Ordnung angehörende Thätigkeit des menschlichen Geistes, welche wenigstens mittelbar in Beziehung auf sein Endziel steht, zumal seine wissenschaftliche, um auf die rechte Weise betrieben zu werden, es mit Rücksicht auf die übernatürliche Offenbarung müsse. Denn allein durch sie wird er in die rechte Beziehung auf sein thatsächliches Endziel, worauf auch jene wenigstens mittelbar abzweckt, gebracht. Wir glaubten deßhalb nichts Ueberflüssiges zu thun, als wir in unserer Schrift „Natur und Uebernatur" (S. 255—268) eine neue dogmatische Begründung der Lehre von der Uebernatürlichkeit unseres thatsächlichen Endziels mit Berücksichtigung der Ansichten Kuhn's darüber unternommen haben.

Den dort angeführten Beweisstellen füge ich noch die Bulle Auctorem fidei hinzu, welche die Annahme eines Mittelzustandes zwischen dem übernatürlichen Endziel des Menschen und seiner ewigen Verdammung für eine pelagianische Fabel erklärt [1]). Be-

1) Proposit. 85 synod. dioecesan. Pistoriensis damnat. a Pio VI per constitut. „Auctorem fidei" propos. 26: Doctrina, quae velut fabulam Pelagianam explodit locum illum inferorum (quem limbi puerorum nomine fideles passim designant), in quo animae decedentium cum sola originali culpa poena damni citra poenam ignis puniantur; perinde ac si hoc ipso quod, qui poenam ignis removent, inducerent *locum illum et statum me-*

finden sich daher Alle, welche ihr übernatürliches Endziel verfehlen, im Zustand der ewigen Verdammung; so gibt es folgerichtig kein zweites Endziel des Menschen neben jenem. Denn sonst wäre jener Mittelzustand zwischen ewiger Verdammung und übernatürlicher Seligkeit keine pelagianische Fabel. Befänden sich doch darin alle diejenigen, welche zwar nicht ihr übernatürliches Endziel, aber doch ihr natürliches erreichen. Denn eben deßhalb wären sie selig, folglich nicht verdammt. Dasselbe folgt aus dem bloßen Begriffe des Endziels, welches nothwendig nur eines ist. Ist daher das thatsächliche Endziel des Menschen dem Glauben gemäß ein übernatürliches; so hat er nur ein solches.

Gegen diese Schlußfolge, welche sich als eine evidente darstellt, polemisirt der Münchner Dogmatiker folgendermaßen: „Von einem verschiedenen Endziel der natürlichen und übernatürlichen Thätigkeit des Menschen kann nach Schäzler allerdings die Rede sein; der Mensch selber hat aber nur ein einziges Endziel, und dieses ist in der thatsächlichen Weltordnung ein durch und durch übernatürliches. Dieses einzige Endziel des Menschen, die übernatürliche Seligkeit, ist zwar nicht Werk der Natur, aber höchstes Ziel, Endziel derselben, non aliquid naturae, sed naturae finis, wie Thomas sagt; der Mensch ist also thatsächlich nicht zu einem übernatürlichen und einem natürlichen Endziele berufen, wie neuerdings Kuhn lehre, sondern nur zu einem übernatürlichen. Wir können in diesen Sätzen nur einen Mangel an einer durchgebildetern Begriffsdialektik erblicken" (Sp. 647). Ist wohl seine „Begriffsdialektik," welche sich in den handgreiflichsten Widersprüchen fortbewegt (man vergleiche unser erstes Kapitel), „durchgebildeter?" Wir wollen sehen.

„Läßt sich der Mensch und dessen Thätigkeit" — durch diese Frage will sie uns in die Enge treiben — „etwa so isoliren, daß man ersterem abspricht, was man letzterer zuspricht?" Damit will Herr Schmid sagen: wenn es nach unserer Lehre ein verschiedenes Endziel der natürlichen und übernatürlichen Thätigkeit des Menschen gebe, so habe auch er selber zwei verschie-

---

dium expertem culpae et poenae inter regnum Dei (das übernatürliche Endziel) *et damnationem aeternam, qualem fabulabantur Pelagiani;* falsa, temeraria, in scholas catholicas injuriosa.

dene Endziele, da man nicht dem Menschen absprechen könne, was man seiner Thätigkeit zuspreche. Allein diese Schmid'sche „Begriffsdialektik" beweist zuviel und daher nichts. Sie beweist, daß der Mensch so viele verschiedene Endziele habe, als es überhaupt verschiedene menschliche Thätigkeiten gibt. Sonach hätte der Schneider ein anderes Endziel als der Schuster. Denn ihre Thätigkeit ist auf ein verschiedenes Endziel gerichtet, und eine „durchgebildetere Begriffsdialektik" verbietet, den Schneider und seine Thätigkeit so zu „isoliren, daß man ersterem abspricht, was man letzterer zuspricht."

Hieraus folgt aber keineswegs, was die neue Logik daraus schließt, daß weil die natürliche und die übernatürliche Thätigkeit des Menschen unmittelbar auf ein verschiedenes Endziel gerichtet sind, auch der Mensch zwei verschiedene Endziele habe; vielmehr durfte Herr Schmid aus dem Satze, daß man dem Menschen nicht absprechen darf, was man seiner Thätigkeit zuspricht, allein dieses folgern: also hat der Mensch bezüglich seiner natürlichen Thätigkeit, wenigstens unmittelbar, ein anderes Endziel als bezüglich seiner übernatürlichen. Kann indessen ein Endziel, das dem Menschen nur bezüglich seiner natürlichen Thätigkeit zukommt, als sein Endziel schlechthin, als das Endziel des Menschen bezeichnet werden? Offenbar nur dann, wenn der Mensch auch in seinem thatsächlichen Zustande durch eine bloß natürliche Thätigkeit sein Endziel zu erreichen oder selig zu werden im Stande ist. Das wäre aber der nackteste Pelagianismus. Soll uns eine „durchgebildetere Begriffsdialektik" dahin führen?

Der Dogmatiker von München fährt fort: „Hat ferner das Wort Endziel nicht einen relativ-verschiedenen Sinn? Ist etwa nur das Höhere Endziel des Niedern, ist beziehungsweise nicht auch das Niedere ein Endziel des Höhern, weil ein durch letzteres zu Vollendendes, zu Vervollkommnendes?" Die neue „dialektische Vermittlung" von Natur und Gnade geht also von der Vorstellung aus, das Natürliche sei das Endziel des Uebernatürlichen. Das Endziel ist aber das Aeußerste in einer gewissen Richtung. Daher geht entweder die Gnadenmittheilung als bloße Vervollkommnung des Natürlichen innerhalb seiner Ordnung über diese selber nicht hinaus, oder die Schmid'sche Auffassung

des Natürlichen als des Endziels des Uebernatürlichen ist unstatthaft.

Auf seine weitere Frage: „Ist das wahre und volle Endziel des Menschen in der thatsächlichen Weltordnung nicht die concrete Einheit des natürlichen und übernatürlichen Endzieles?" antworten wir mit der Gegenfrage: Ist es möglich ein specifisch Höheres und ein specifisch Niedereres, wie z. B. die göttliche und menschliche Natur, als „concrete Einheit" zu begreifen? Sich mit diesem Widerspruch zu befreunden ist unsere „Begriffsdialektik" noch nicht „durchgebildet" genug. Daher ist die weitere Frage des Herrn Schmid: „Ist dieses nicht auch die so oder anders ausgesprochene Lehre des hl. Thomas?" einfach zu verneinen. Nein, das ist so gewiß nicht die „Lehre des hl. Thomas," als der englische Lehrer das übernatürliche Endziel als eine Theilnahme an göttlicher Natur begreift, und so gewiß nicht, als auch seine „Begriffsdialektik" noch nicht hinreichend „durchgebildet" war, um göttliche und menschliche Natur zu „concreter Einheit" zu verschmelzen.

„Allerdings," schließt Herr Schmid, „ist es wahr, daß der Mensch des erhöhten Zustandes, daß insbesondere der durch die Taufe Christo eingegliederte Mensch die natürliche Seligkeit für sich nicht mehr erringen kann ohne die übernatürliche; ist es aber nicht ebenso wahr, daß er die übernatürliche nicht erringen kann ohne die natürliche?" Dies vermag der Münchner Dogmatiker als Beweisgrund für seine Theorie von den zwei neben einander bestehenden Endzielen des Menschen nur dann zu verwerthen, wenn die Verwirklichung der übernatürlichen Seligkeit von der der natürlichen gerade so abhängt, wie diese von jener. Ist dem so? Man kann allerdings in einem gewissen Sinne sagen, der Mensch „könne die übernatürliche Seligkeit nicht ohne die natürliche erringen." Allein der Grund hievon liegt keineswegs in einer Abhängigkeit jener von dieser; sondern einzig darin, daß die Verwirklichung der übernatürlichen Seligkeit, als der höhern, zugleich die der natürlichen, als der niederern, nothwendig einschließt. Sohin kann daraus, daß die übernatürliche Seligkeit nicht ohne die natürliche verwirklicht wird, mit nichten gefolgert werden, diese bilde neben jener ein zweites Endziel des Menschen.

Hiermit erledigt sich von selbst die letzte Instanz des Herrn

Schmid. Die zwei Endziele des Menschen in seinem thatsächlichen Zustande will er daraus folgern, daß von uns die ursprüngliche Integrität, welche nach unserer Ansicht die menschliche Natur in der Richtung auf ihr natürliches Endziel vervollkommne, als ein thatsächlicher Zustand und kein bloß möglicher gefaßt werde. Allein was folgt daraus? Einfach dieses, daß die durch die ursprüngliche Integrität des Urstandes bewirkte Vollkommenheit als eine thatsächliche zu begreifen sei, keineswegs aber, wie Herr Schmid schließt, als sein thatsächliches Endziel.

4. Eine Unterscheidung des Herrn Schmid.

„Von sachlichem Belange," lehrt er, „ist hier einzig und allein dieses, welche Begriffsbestimmung dem theologisch Uebernatürlichen gegeben werde im Unterschied vom philosophisch Uebernatürlichen, um uns dieser Ausdrücke zu bedienen; ob dem Uebernatürlichen überhaupt aber eine solch erweiterte oder eine engere Begriffsauffassung gegeben werde, das betrifft nur die Nomenclatur" (Sp. 614).

Dagegen behaupten wir: Ist wenigstens „dieses, welche Begriffsbestimmung dem theologisch Uebernatürlichen gegeben werde im Unterschiede vom philosophisch Uebernatürlichen," „von sachlichem Belange;" dann ist es folgerichtig auch das: „ob dem Uebernatürlichen überhaupt eine solch erweiterte oder eine engere Begriffsauffassung gegeben werde," und die Schmid'sche Behauptung, dies „betreffe nur die Nomenclatur," erweist sich als unstichhaltig. Denn diese Frage ist für jene maßgebend, oder mein Begriff des theologisch Uebernatürlichen richtet sich nach meiner Auffassung des Uebernatürlichen überhaupt. Das ist unschwer zu zeigen.

Die Uebernatürlichkeit der ursprünglichen Unterwerfung des Körpers unter die Seele und der niedern Kräfte unter die Vernunft des Menschen folgert St. Thomas daraus, daß sie nach der Sünde nicht mehr vorhanden ist[1]). Sonach ist ihm

1) 1. q. 95. a. 1: Manifestum est autem quod illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis; alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum permanserint. Unde manifestum est quod et illa prima sub-

nichts von dem, dessen der Mensch zu seinem natürlichen Vollbestande bedarf, ein Uebernatürliches. Und was ist das für ein Uebernatürliches, das er als ein solches von dem Natürlichen dadurch unterscheidet, daß es dem Menschen durch die Sünde entzogen wurde? Offenbar ein theologisch Uebernatürliches. Denn St. Thomas begreift es als eine Gnadenwirkung. Er glaubt daher das theologisch Uebernatürliche schon dadurch, daß er es als ein Uebernatürliches überhaupt bezeichnet, hinreichend bestimmt zu haben.

Diese Begriffsbestimmung des theologisch Uebernatürlichen, wozu sich die gesammte Theologie bekennt, müßte von Herrn Schmid als ungenügend verworfen werden. Von seinem Standpunkt aus wird durch die Auffassung der Gnade als einer übernatürlichen ihr Verhältniß zur Natur (das theologisch Uebernatürliche) keineswegs erschöpfend bestimmt. Denn nach einem neuen Begriffe des Uebernatürlichen, der Herrn Schmid zufolge „nur die Nomenclatur betrifft," gibt es auch ein solches Uebernatürliches, ohne welches „die Natur eines Dinges als natura pura nicht bestehen und sich nicht bethätigen kann," das sie „um ihres eigenen Wesensbestandes und ihrer eigenen Wesensentwicklung willen als debitum naturae fordert." Den kräftigsten Ausdruck dafür, daß das Verhältniß der Gnade zur Natur nicht dieses sei, erblickte man bisher in der Behauptung ihrer Uebernatürlichkeit. Das ist jetzt anders geworden. Bei dem modern-theologischen Begriffe des Uebernatürlichen wird die Lehre, daß der Mensch ohne die Gnade auch „als natura pura nicht bestehen und sich nicht bethätigen könne," daß er sie „um seines eigenen Wesensbestandes und seiner eigenen Wesensentwicklung willen als debitum naturae fordere," durch ihre Bezeichnung als einer übernatürlichen keineswegs ausgeschlossen. Betrifft auch dieses „nur die Nomenclatur?" Wie uns Herr Schmid versichert, ist es nicht bloß „von sachlichem Belange," sondern auch „von der größten reellen Bedeutung" (a. a. O.). Dann betrifft aber auch die andere Frage, „ob dem Uebernatürlichen überhaupt eine solch erweiterte oder eine engere Begriffsauffassung gegeben werde," — nicht „nur die Nomenclatur." Denn je nachdem ich dieses oder jenes thue, werde

jectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae; non enim potest esse quod effectus sit potior quam causa.

ich das Verhältniß der Gnade zur Natur, d. h. das theologisch Uebernatürliche, dessen „Begriffsbestimmung" nach dem Urtheil des Herrn Schmid „von sachlichem Belange" ist, anders bestimmen müssen. In dem einen Fall genügt hiezu die Auffassung der Gnade als einer übernatürlichen, in dem andern nicht.

So löst sich die Schmid'sche Unterscheidung, auch unter dem rein logischen Gesichtspunkte besehen, von selber auf. Ihr zufolge beträfe strenggenommen auch dieses, ob eine geistige Thätigkeit auch dem Thiere zuzuschreiben sei, „nur die Nomenclatur." Denn auch bei „einer solch erweiterten Begriffsauffassung" der Geistesthätigkeit wäre es noch möglich, die menschliche Thätigkeit als menschlich-geistige von der thierischen zu unterscheiden. Doch lassen wir den Scherz.

Die Kuhn'sche „Begriffsauffassung" des Uebernatürlichen, wonach „die Natur eines Dinges als natura pura nicht bestehen und sich nicht bethätigen kann ohne ein Uebernatürliches" und „um ihres eigenen Wesensbestandes und ihrer eigenen Wesensentwicklung willen ein Uebernatürliches als debitum naturae fordert," — enthält einen innern Widerspruch, wie er augenfälliger gar nicht sein könnte. Denn sie setzt voraus, es sei etwas in demselben Betrachte natürlich und übernatürlich. Es könnte sohin etwas zu einer bestimmten Natur gehören und doch in demselben Betrachte auch nicht zu ihr gehören. Kurz, das oberste Denkgesetz: idem non potest simul esse et non esse, würde außer Kraft gesetzt (vglch. oben S. 16 f). Indessen über logische Bedenklichkeiten dieser Art setzt sich „eine durchgebildetere Begriffsdialektik" hinweg. Ob auch über die folgende, welche dogmatischer Natur ist?

Durch die fragliche „erweiterte Begriffsauffassung" des Uebernatürlichen werden die kirchlichen Bestimmungen über die Nothwendigkeit der Gnade und die Uebernatürlichkeit des Urstandes ganz bedeutungslos. Wenn z. B. das Arausicanum II. can. 5 dem Satze entgegentritt, der Glaube sei ein natürlicher Act (naturaliter nobis inesse); so will es ihn damit als eine Gnadenwirkung (per gratiae donum), d. h. als etwas theologisch Uebernatürliches bezeichnet haben. Allein bei jener „erweiterten Begriffsauffassung" des Uebernatürlichen wäre nichts leichter, als die Absicht des Concils zu vereiteln. Denn dann könnte sich

Jemand immerhin zu dem Satze bekennen, der Glaube sei kein natürlicher Act, ohne ihn deßhalb als eine Wirkung der Gnade zu begreifen. Deßgleichen will die Kirche durch die Verwerfung des baianischen Satzes, daß der Urstand als ein natürlicher zu betrachten sei, dem Zusammenhang nach eben dieses aussprechen, daß die ihm eigene Vollkommenheit nicht als debitum naturae dem Menschen gebühre [1]). Allein auch diese Bestimmung erwiese sich, wenn die Kuhn'sche Fassung zuläßig wäre, als durchaus unwirksam. Könnte doch dann die ursprüngliche Vollkommenheit des ersten Menschen als eine übernatürliche und zugleich als ein debitum naturae begriffen werden. Denn Kuhn, wie uns Herr Schmid sagt, bezeichnet als übernatürliche auch solche Gaben, ohne welche die menschliche Natur auch „als natura pura nicht bestehen und sich nicht bethätigen kann," und die sie „um ihres eigenen Wesensbestandes und ihrer eigenen Wesensentwicklung willen als debitum naturae fordert." Uebrigens hat die Kirche selber gegen jene „erweiterte Begriffsauffassung," wodurch Herr Schmid die Kuhn'sche Gnadenlehre mit dem Dogma zu versöhnen sucht, bereits Verwahrung eingelegt, dadurch nämlich, daß sie uns im Gegensatz zu der angezogenen baianischen Thesis festzuhalten vorschreibt, es seien die Gaben des Urstandes eben deßhalb, weil sie kein debitum naturae waren, als übernatürliche zu begreifen. Denn damit gibt sie deutlich zu erkennen, daß sich die zwei Begriffe gegenseitig ausschließen, daß folglich kein Uebernatürliches von der menschlichen Natur als ein debitum naturae gefordert wird. Vrglch. propos. 26.

Nicht dabei gerade, daß man überhaupt von einem philosophisch Uebernatürlichen spricht, ist das Dogma interessirt. Es bleibt daher Herrn Schmid unbenommen, so zu sprechen; nur möge er es nicht als Dogmatiker thun. Eine dogmatische Wissenschaft, wie die Kuhn'sche, muß sich darauf ansehen lassen, ob sie dem Begriffe des Uebernatürlichen, welchen allein die Dogmatik kennt, gerecht werde. Eine ihr unbekannte Unterscheidung entspricht sohin jedenfalls, gesetzt auch sie wäre an sich haltbar, dem Zwecke der dogmatischen Vertheidigung nicht.

---

1) Propos. 21: Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, *et proinde* naturalis dicenda est, et non supernaturalis.

Zudem widerstreitet die in Frage stehende dem Geiste der Theologie, welche dadurch vertheidigt werden soll.

Das sogenannte philosophisch Uebernatürliche bestimmt Herr Schmid folgendermaßen: „Als ein Uebernatürliches in diesem Sinne wird all dasjenige bezeichnet, was hinausgreift über die substantielle unveränderliche Natur eines Dinges und über dessen wesentliche Eigenschaften und Kräfte, was insbesondere hinausgreift über die substantielle Natur des menschlichen Geistes und dessen Vernunft- und Willensvermögen und in den Bereich der actuellen Persönlichkeit fällt" (Sp. 613). Nun ist aber nach Kuhn auch die theologische Gnade gerade dadurch, daß sie auf diese Weise über die Natur hinausfällt, eine übernatürliche. „Die Unterscheidung von Natur und Persönlichkeit," lehrt er, „ist der eigentliche Schlüssel zum wahren Verständniß des christlichen Supernaturalismus" (das Natürl. u. Uebernatürl. S. 33). Die „Gnade," heißt es weiter, „ist ein donum Dei naturae superadditum, ein dem Menschen zu seiner Natur noch hinzugegebenes (additum), über die Natur als solche hinaus in das Gebiet der geistig-sittlichen Persönlichkeit fallendes (*super*additum), übernatürlichen geistigen Lebens- und Thätigkeitsstand begründendes" (S. 34). Die Gnade ist ihm also gerade insofern ein donum superadditum oder etwas Uebernatürliches, als sie „über die Natur als solche hinaus in das Gebiet der geistig-sittlichen Persönlichkeit fällt." Und ist nach Kuhn (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 950) die Persönlichkeit des endlichen Geistes „das Product seines Vernunft- und Freiheitsgebrauchs;" so bedeutet ihm folgerichtig das Uebernatürliche ein solches Sein, das auf einem Freiheitsgebrauch beruht oder daran geknüpft ist. „Der Mensch," — so lautet seine bezeichnende Erklärung — „kann in substantieller Identität mit sich, ohne Alterirung seiner Natur und Natureinrichtung vernünftig oder unvernünftig, gut oder bös sein. Dies Sein, weil es nicht aus seiner Naturentwicklung oder Vervollständigung hervorgeht, sondern auf Willensfreiheit beruht oder an sie geknüpft ist, ist als das übernatürliche zu bezeichnen" (das Natürl. u. Uebernatürl. S. 55). Von demselben Begriffe macht die Kuhn'sche Dogmatik (2. Aflg. I. S. 295) zur Erklärung der Uebernatürlichkeit des „primitiven Verhältnisses" des Menschen zu Gott, das jedenfalls „im theologischen Sinne des Wortes" als

ein übernatürliches zu betrachten ist, die folgende Anwendung: „Dieses Verhältniß ist theils ein constantes, theils ein veränderliches; das letztere insofern, als es auf den Freiheitsgebrauch der vernünftigen Creatur begründet ist. Dies ist es aber eben insofern, als es ein übernatürliches ist."

Aus dieser Auffassung des Uebernatürlichen, welche an zahlreichen Stellen wiederkehrt, geht auf das Deutlichste hervor, daß Kuhn auch die christliche Gnade gerade in dem Sinn für übernatürlich erklärt, welcher nach der Meinung des Herrn Schmid das philosophisch Uebernatürliche bezeichnet. Ist daher seine Unterscheidung stichhaltig; so kennt Kuhn ein Uebernatürliches nur in diesem Sinn, und das theologisch Uebernatürliche würde bei ihm vergeblich gesucht.

Darin allerdings hat Herr Schmid vollkommen Recht. Denn erweist sich nach unserer Anschauung die christliche Gnade gerade dadurch als theologisch übernatürlich, daß sie den creatürlichen Geist göttlicher Natur theilhaftig macht; so überschreitet dagegen die Kuhn'sche Gnade die Natur des Menschen nur insofern, als sie „in das Gebiet der geistig-sittlichen Persönlichkeit" fällt, und kann demgemäß als ein Uebernatürliches, wenn man diese Bezeichnung überhaupt noch beibehalten will, nur im philosophischen Sinne des Wortes betrachtet werden. Die Schmid'sche Unterscheidung hat daher in dem Systeme selber, das sie vertheidigen will, keinen Boden und ist in polemischer Hinsicht nicht gelungener, als in logischer und dogmatischer. Gleichwohl macht sie uns begierig, seine eigene Ansicht vom Uebernatürlichen etwas genauer kennen zu lernen.

5. Der Schmid'sche Begriff des Uebernatürlichen

ist in zwei größern Arbeiten niedergelegt, welche ganz geeignet sind, seinen Standpunkt zu kennzeichnen. Herr Dr. Werner, der von dem Könige von Baiern berufene Geschichtschreiber der „katholischen Theologie," findet darin den Schlüssel zu einer befriedigenden Ausgleichung der innerhalb des Katholicismus in jüngster Zeit hervorgetretenen Gegensätze und „die höhere Versöhnung der modernen Philosophie mit der traditionellen." Kleutgen dagegen schließt seine Kritik der Schmid'schen Ansicht mit den Worten: „Somit würden wir zur Lehre Günther's, die sich

von den Grundsätzen des Christenthums eben so weit entfernt, als sie der Hegel'schen Methode sich nähert, zurückgeführt. Je entschiedener aber der Gelehrte, mit dessen Gedanken wir uns beschäftigt haben, an jenen Grundsätzen festhält, desto mehr ist zu erwarten, daß er durch dieselben mit der herkömmlichen Lehre über Glauben und Wissen, wofern er diese auffaßt, wie sie wirklich ist, ausgesöhnt werde" (die Theolog. d. Vzt. lzt. B. S. 820). Dieser Hoffnung leben auch wir, und unsere nachstehende Untersuchung ist von dem aufrichtigen Wunsche geleitet, das Zustandekommen jener „Aussöhnung" zu fördern. Der erste Schritt dazu ist aber der, daß sich Herr Schmid über das Verhältniß seiner Theorie zu den „Grundsätzen des Christenthums" vollständig klar werde.

Vor Allem also wünschten wir ihm eine höhere Meinung von dem „Standpunkte" seiner eigenen Facultätswissenschaft. „Auf dem positiven Standpunkte" — und das ist der des Dogmatikers — hat nach seiner Ansicht der „Dualismus zweier Wahrheiten, zweier Offenbarungen, zweier Grundwissenschaften, zweier Erkenntnißlichter" „allerdings sein völlig unangestrittenes Recht; die Unterschiede von Natur und Gnade, von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung, von allgemein-wesentlicher und dreipersönlicher Gottesnatur u. s. w. werden hier den ganzen Anschauungskreis beherrschen müssen." Allein einer Auffassung zufolge, welcher er sich „nicht widersetzen" will, „charakterisirt dieser Dualismus eine abgelaufene Weltepoche" (Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus S. 231 f). Nachdem er sich S. 200—206 zu einem im Ganzen befriedigenden Begriffe des Uebernatürlichen bekannt hat, stoßt er ihn durch die Bemerkung, „die Natur des Menschen müsse nicht bloß das Natürliche potentiell in sich enthalten, sondern auch das Uebernatürliche" (S. 208), oder „die geschöpfliche Natur enthalte auch das Uebernatürliche in sich angelegt" (S. 216), wieder um. Denn ein „Uebernatürliches," das in der Natur angelegt wäre, wäre eben kein Uebernatürliches. Das ist es nämlich insofern, als die Natur, welche seiner theilhaftig wird, hiedurch über sich hinaus erhoben wird; daß sie aber dieses durch die Bethätigung einer ihr natürlichen Potenz und durch die Entwicklung eines in ihr selber angelegten Keimes werde, — ist ein offener Widerspruch. Dazu nehme man die folgende Erklärung: „Jede Natur vermag nur

in Kraft einer höhern Natur zu wirken, was ihre eigene Natur übersteigt, sie ist nur active Potenz desselben in und durch die höhere active Gnadenpotenz" (S. 217). Das ist ganz unsere Ansicht. Allein was folgt daraus? Von zwei Dingen eines. Entweder ist die Behauptung des Dogmatikers von München, es sei „das Uebernatürliche potentiell in der Natur des Menschen enthalten," unrichtig, oder er begreift auch „die höhere active Gnadenpotenz" — als eine dem Menschen natürliche.

Mit dieser Consequenz, welcher Herr Schmid nur durch Zurücknahme seiner obigen Behauptung entgehen kann, wäre allerdings der theologische Begriff des Uebernatürlichen, der ja ohnehin unserem Dogmatiker zufolge „eine abgelaufene Weltepoche charakterisirt," glücklich beseitiget. Und ist es wahr, was er uns versichert, „es bilde ein Grundbestreben des neuern Geistes, das Uebernatürliche überall in der Natur der Dinge schon angelegt und in der Vernunft schon begründet zu finden" (S. 221); so liegt hierin für alle die, welche die Uebernatürlichkeit des Christenthums nicht preisgeben wollen, die dringende Aufforderung, mit allen Mitteln dahin zu wirken, daß jenem „neuern Geiste," dessen „Grundbestreben" auf die Naturalisirung des Uebernatürlichen geht, wenigstens nicht das Feld der Dogmatik zur Beute werde.

„Keine Natur," argumentirt Herr Schmid, „kann gleichgültig sein gegen ihre eigene Vollendung, auch nicht gegen ihre übernatürliche Vollendung" (S. 216). Mit diesem Satze, den er zum Ausgangspunkt seiner Beweisführung nimmt, sind wir nicht bloß vollständig einverstanden; wir haben ihn auch gegen Kuhn wiederholt geltend gemacht. Die von ihm bestrittene Nothwendigkeit einer Rücksichtnahme auf die übernatürliche Offenbarung auch bei dem Betrieb der reinen Vernunftwissenschaft scheint uns gerade daraus, daß Niemand gegen seine eigene übernatürliche Vollendung „gleichgültig" sein könne, mit Evidenz zu folgen. Sohin liegt in dem Schmid'schen Auftreten für die Kuhn'sche Auffassung eine Inconsequenz, welche uns aber — man wird dies erklärlich finden — nicht Wunder nimmt. Auch der unmittelbar darauf folgende Satz: „Das Streben nach Vollendung, nach der natürlichen und der übernatürlichen ist jeder Natur eingeboren," kann in einem guten Sinn verstanden werden (vglch. Natur und Uebernatur S. 257 f). Sohin ist unsere Abweichung von Herrn Schmid auch hier keine

principielle. Nur läugnen wir, daß aus seinen Principien was er daraus schließt, wirklich folge. S. 210 seiner angeführten Schrift nämlich läßt er sich vernehmen: „Entweder diese Theorie" (d. h. die Lehre, daß die Natur des Menschen auch das Uebernatürliche potentiell in sich enthalte) „oder eine Indifferenztheorie" (wonach sich der Mensch seiner übernatürlichen Vollendung gegenüber gleichgültig verhielte); „uns scheint es kein Drittes zu geben vor dem Forum eines klaren, nüchternen Denkens. Wer die Prämisse zugibt, daß das Christenthum wirklich und wahrhaft und nicht bloß eingebildetermaßen eine Vollendung der natürlichen Schöpfung sei und daß die Vernunft sich gegen diese ihre Vollendung nicht völlig neutral verhalten könne, der wird alle daraus gezogenen Folgerungen wohl ebenfalls zugeben müssen; oder wo wäre der Punkt, an welchem ein Sprung stattfände in der Folgerung?" Den Punkt wollen wir ihm zeigen.

Das Christenthum, schließt Herr Schmid, ist eine Vollendung der Natur, also in dieser potentiell enthalten. Der Schluß ist gültig, wenn die Natur bloß innerhalb ihrer eigenen Ordnung durch das Christenthum vollendet wird. Dann allerdings muß die Vollkommenheit, welche der menschliche Geist dadurch empfängt, schon in seiner geschöpflichen Natur keimartig angelegt sein, und von diesem Standpunkt aus, auf welchen der Münchner Dogmatiker trotz wiederholter Versuche einen höhern zu gewinnen immer wieder zurücksinkt, gibt es freilich außer der „Indifferenztheorie" und der seinigen „kein Drittes vor dem Forum eines klaren, nüchternen Denkens." Für uns aber gibt es eines. Denn wir fassen das Christenthum als eine übernatürliche Vollendung des menschlichen Geistes, wodurch er über die Ordnung seiner Natur in eine höhere erhoben und zu einer Thätigkeit, wozu seine natürliche Potenz schlechterdings nicht ausreicht, tüchtig wird. Und was folgt daraus? Etwa der Schmid'sche Begriff des „christlichen Humanismus," wonach „alles Uebernatürliche, Christliche in allgemeinmenschlicher Sehnsucht und Anlage wurzelt, alle Wiedergeburt des höhern Lebens in der ersten Geburt des niedern?" (S. 211). Das gerade Gegentheil hievon. Denn ist das Christenthum „die Religion der Vollendung" in diesem Sinne; dann wurzelt es nicht in der Natur des creatürlichen Geistes, sondern pflanzt in sie einen neuen Lebens- und Thätigkeitsgrund, woraus Früchte

emporkeimen, welche die „allgemein-menschliche Sehnsucht und Anlage" schlechterdings übersteigen. Anstatt daher wie folgt zu schließen: das Christenthum ist eine Vollendung der Natur, also potentiell in ihr enthalten, hätte Herr Schmid schließen sollen: also bewirkt es eine Erhebung oder übernatürliche Ergänzung der natürlichen Potenz des creatürlichen Geistes.

„Nein!" ruft er aus, „wenn das Christenthum die Religion der Vollendung ist, dann muß es sich als solche auch offenbaren, insbesondere als solche sich auch für den innern Menschen offenbaren, also muß es als solche auch erfahren und erkannt werden können" (S. 209). Wer aber wollte dies läugnen? Vielmehr kommt es in gegenwärtiger Frage darauf an: ob die Erkenntniß, wodurch das Christenthum den menschlichen Geist vollendet, als eine natürliche oder übernatürliche zu begreifen sei? Und daß Herr Schmid jenes lehre, geht von Anderem abgesehen („charakterisirt" ja die Annahme „zweier Erkenntnißlichter" ihm zufolge „eine abgelaufene Weltepoche") schon aus seiner obigen Behauptung hervor, daß das Christenthum ohne die von ihm geforderte natürliche Potenz desselben dem menschlichen Geiste schlechthin unerkennbar oder wie er sich ausdrückt, „ein rein äußerliches Ingrediens für die menschliche Vernunft wäre" (S. 211). Denn um dieser Consequenz zu entgehen ist die Annahme eines natürlichen Erkenntnißvermögens der christlichen Geheimnisse, wie Herr Schmid voraussetzt, nur dann nothwendig, wenn man ihre Erkenntniß als eine natürliche auffaßt.

Ganz im Einklang mit diesen Grundsätzen steht die Schmid'sche Auffassung des christlichen Supranaturalismus als eines bloß relativen, wonach „die christliche Offenbarung nur in Beziehung zu einer noch unvollendeten, abstracten Vernunftwissenschaft ein Ueber bilden würde, nicht aber zur Philosophie als vollendeter, concreter Universal- und Grundwissenschaft" (S. 234). Von übernatürlichen Wahrheiten könnte sohin lediglich auf dem Standpunkt eines noch unreifen Geistes, der sich noch nicht auf die Stufe der „concreten" Grundwissenschaft erhoben hat, die Rede sein.

Die Behauptung, „Natur und Uebernatur, Natur und Gnade seien höchst relative Begriffe" (S. 232), hat nur insoweit einen guten Sinn, als damit gesagt sein will, das Uebernatürliche sei

in Bezug auf Gott — aber nur in dieser Beziehung — ein Natürliches. Es besteht bekanntlich in einer Erhebung des creatürlichen Geistes zu dem Mitgenuß der göttlichen Güter. Ist daher die Annahme eines Entwicklungsprocesses, in welchem sich die menschliche Natur allmählich zur göttlichen fortbestimmte, auf theistischem Standpunkte unzulässig; so kann, was die übernatürliche Vollendung des Menschen ausmacht (die participatio divinae naturae), niemals ihm natürlich werden, dieselben Güter aber durch deren Mittheilung der creatürliche Geist über seine Natur erhoben wird, stellen sich in Bezug auf Gott, dessen eigenste Natur sie bilden, als natürliche dar (vglch. Natur und Uebernatur S. 35. 59 f).

Diese allein zulässige Auffassung des christlichen Supranaturalismus in einem relativen Sinne entspricht keineswegs dem Gedanken des Herrn Schmid; er schließt sie sogar geradezu aus. Denn seine andere größere Arbeit über die einschlägige Frage (die Abhandlung „Ueber Natur und Gnade" in der Tübinger Quartalschrift 1862) enthält S. 24 die mehr als befremdende Aufstellung: „Wie sich also in uns die Natur zur Uebernatur, das natürliche Ebenbild zum übernatürlichen Ebenbild verhält, so verhält sich in Gott, freilich auf unendliche, nicht auf endliche Weise, die göttliche Natur zur Dreipersönlichkeit, der göttliche Wesenheitsproceß zum Dreipersönlichkeitsprocesse."

Eine gröblichere Mißkennung des eigenthümlichen Wesens des Uebernatürlichen, als hier vorliegt, ist ganz undenkbar. Gehört die Dreipersönlichkeit wesentlich zur göttlichen Natur? Sind sie der Sache nach ein und dasselbe? Beide Fragen sind unzweifelhaft zu bejahen. Dann gehört aber auch die Uebernatur wesentlich zur Natur, und sind Natur und Uebernatur der Sache nach ein und dasselbe!

Dieser Consequenz, welche den Begriff des Uebernatürlichen geradezu auf den Kopf stellt, sucht der Dogmatiker von München durch die folgende Wendung zu entkommen: „Wenn auch das dreipersönliche Leben in Gott Natur ist und nicht Gnade wie für die Creatur" (aber dann verhält es sich eben nicht zur göttlichen Natur wie die Gnade zur creatürlichen!), „so muß doch, um mit Thomas zu reden, zwischen der bloßen Wahrheit (Natur) Gottes und den drei Personen ein begrifflicher Unterschied (distinctio rationis) und eine dem entsprechende Begründung des

göttlichen Dreipersönlichkeitsprocesses im Wesenheitsprocesse statuirt werden" (S. 28). Damit wäre das vier Seiten zuvor Gesagte in der Hauptsache wieder zurückgenommen. Ob mit Erfolg?

Die Versicherung, die göttliche Dreipersönlichkeit werde nicht als Gnade und diese im Menschen nicht als Natur gefaßt, ist ganz wirkungslos. Denn mit der Behauptung einer „Begründung" der Gnadenordnung in der Natur des Geistes (und eben insofern verhält sie sich zu dieser wie der göttliche Dreipersönlichkeitsproceß zum Wesensprocesse) ist ihre Uebernatürlichkeit bereits preisgegeben. Und ist es dieser etwa günstiger, wenn man, wie Herr Schmid folgerichtig muß, den Unterschied von Gnade und Natur auf einen bloß „begrifflichen" (distinctio rationis) herabsetzt?

6. Herr Schmid verwechselt das innere Leben Gottes und sein Wirken nach Außen; sein Schöpfungsbegriff.

„Der übernatürliche Lebensproceß des Menschen," lehrt Herr Schmid, „ist die dreieinige Lebensgeburt Gottes im Menschen" (S. 28). Demgemäß ist seine Meinung, daß der Vater „uns auch seine eigene Zeugungskraft und mit seinem Sohne auch die gemeinsame Hauchungskraft mittheile, daß wir dadurch alle Lebensfunctionen der göttlichen Natur, sowohl die des Vaters als des Sohnes und des heil. Geistes mitgetheilt erhalten und erst dadurch zu Ebenbildern des dreipersönlichen Gottes, also zu vollkommenen Ebenbildern Gottes in endlicher Gestalt umgeschaffen werden" (S. 29). Die drei göttlichen Personen werden im Acte der Rechtfertigung „zu innern Lebensqualitäten" (S. 30), und die Frage, „ob wir durch die Rechtfertigung, d. h. durch die Theilnahme der dreipersönlichen Gottesnatur selber dreipersönliche Naturen werden," bezeichnet er als eine „unumgehbare" (S. 31).

Fürwahr! eine ganz ungesunde Mystik. Nicht, wie sie vorgibt, „die Jugendfrische und Kühnheit der mittelalterlichen Anschauung" (S. 19), sondern die krankhafte Ueberschwänglichkeit eines Jakob Böhme gibt sich darin kund. Von der Thatsache, daß sich das in Aussicht gestellte „speculative System", wozu „die

neuere Wissenschaft, insbesondere die J. Böhmische, Schelling'sche und Baader'sche, „viele verstärkende und erweiternde Elemente bieten" soll, als eine „fortgebildete augustinisch-thomistische Speculation" ankündiget (S. 24), nehmen wir freudig Act und erkennen darin einen Beweis dafür, daß sich bei uns die Ueberzeugung, der „augustinisch-thomistischen" Geistesrichtung gehöre die Zukunft (was auch die Tübinger Quartalschrift 1866 S. 593 sich veranlaßt sieht einzuräumen), immer mehr Bahn bricht. Obschon wir daher mit Herrn Schmid nach demselben Ziele streben; gehen doch unsere Ansichten über den Weg dahin auseinander. Denn die reine Lehre des Engels der Schule kann nach unserem Dafürhalten durch die Beimischung solcher Elemente, wie sie Herr Schmid zu dem gedachten Zwecke „wiewohl nur mit wählerischer Vorsicht und großer Umsicht verwerthet" wissen möchte, so wenig „fortgebildet" werden, als der katholische Begriff des Uebernatürlichen durch die protestantische Rechtfertigungsidee, in der jene insgesammt wurzeln. Und hält der jetzige Dogmatiker von München seine obige Auffassung des übernatürlichen Lebensprocesses im Menschen für nothwendig, um „die tiefern Probleme, welche von den Scholastikern und Dogmatikern unter dem Titel: de missione personarum divinarum behandelt zu werden pflegen, einer vollendeten speculativen Begründung entgegenzuführen" (S. 30); — so geht hieraus dies Eine, daß ihm das richtige Verständniß jener Lehre gebricht, allerdings hervor, mehr aber nicht.

Den wichtigen Begriff der Sendung der göttlichen Personen erklärt unsere Schrift „Natur und Uebernatur" (S. 47—52) an der Hand des englischen Lehrers. Es ist danach eine gänzliche Verkennung des wahren Sachverhalts, wenn man dem creatürlichen Geiste einen Antheil an dem innern Leben Gottes, an „allen Lebensfunctionen der göttlichen Natur," wie Herr Schmid thut, zuerkennt. St. Thomas schließt diesen Gedanken von vornherein aus, indem er hervorhebt, die Theologie spreche von einer Sendung der göttlichen Personen mit Rücksicht auf eine bestimmte Wirkung Gottes nach Außen[1]). Das göttliche Wirken nach

1) 1. q. 43. a. 2. ad 3: Missio non solum importat processionem a principio, sed determinat processionis terminum temporalem. Unde *missio solum est temporalis*, vel missio includit processionem aeternam et aliquid addit, scilicet temporalem effectum.

Außen aber ist den drei göttlichen Personen gemeinsam [1]). Herr Schmid folgert daher seine Lehre, daß der Vater (dasselbe gilt von den zwei andern Personen) „auch unmittelbar in seiner eigenen Proprietät sich uns offenbart" (S. 29), vergeblich aus dem Satze: „wie sich Gott nach Außen hin offenbart, ist er auch nach Innen hin in seiner immanenten Selbstoffenbarung" (S. 24).

Wir können nicht umhin in diesen Worten, außerdem daß sie nicht beweisen, was damit bewiesen werden soll, eine Verwechslung des innern Lebens Gottes und seines Wirkens nach Außen zu erblicken. Der Schmid'sche Satz nämlich hat nur dann einen Sinn, wenn sich Gott durch dieselben Acte, wodurch seine „immanente Selbstoffenbarung" zu Stande kommt (die innergöttlichen Processionen), auch nach Außen offenbart. Nur dann ist eine Reconstruction des innern Lebens Gottes auf Grundlage seiner äußern Offenbarung möglich, und der hl. Thomas erklärt sie eben deßhalb für unmöglich, weil die Offenbarung Gottes nach Außen durch seine innern Lebensacte nur insoweit, als sie göttliche Wesensattribute einschließen, zum Vollzug kommt, folglich nicht in dem Betrachte, in welchem sie die Ursache seiner „immanenten Selbstoffenbarung" sind [2]).

Das sagt uns die Kirche ganz deutlich durch die Bezeichnung des schöpferischen Princips als eines einheitlichen (unum universorum principium [3]). Oder bedeutet etwa diese Bestimmung bloß das gemeinsame Zusammenwirken von drei verschiedenen Principien? Das Symbolum Quicunque weist diese Deutung ausdrücklich zurück. Denn es verwirft die Vorstellung von drei Allmächtigen (non tres omnipotentes, sed unus omnipotens). Man kann also nicht mit Staudenmaier sagen: „So haben wir für die Welt in der Einheit des göttlichen Princips zugleich drei absolute göttliche Principien" (Dogmatik II. S. 630). Der Freiburger Theologe beruft sich mit Unrecht auf Concil. Constantinop. V. cap. 1: Unus enim Deus

1) Ibid. q. 45. a. 6: Creare convenit Deo secundum suum esse, quod est ejus essentia, quae est communis tribus personis. Unde creare non est proprium alicui personae, sed commune toti trinitati.

2) L. c.: Processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum in quantum includunt essentialia attributa.

3) Concil. Lateran. IV. cap. 1.

et Pater, ex quo omnia, et unus Dominus Jesus, per quem omnia, et unus Spiritus Sanctus, in quo omnia. Denn diese Worte sagen nur, das innergöttliche Verhältniß der drei Personen zu einander berechtige uns, jeder einzelnen das Schöpfungswerk auf besondere Weise zuzuschreiben, dem Vater als demjenigen, aus dem Alles u. s. w. Nicht glücklicher ist die Berufung auf Concil. Lateran. IV. cap. 1. Denn nachdem daselbst Vater, Sohn und heil. Geist als coomnipotentes und coaeterni bezeichnet worden sind, heißt es unmittelbar darauf: unum universorum principium, creator omnium. Die drei göttlichen Personen bilden daher zusammen ein einziges Princip, nicht „drei absolute göttliche Principien" der Schöpfung. Denn dem genannten Concil zufolge (cap. 2) wirken die drei göttlichen Personen nur insoweit bei der Schöpfung mit, als jede von ihnen die eine göttliche Natur ist. „Der Vater," lehrt dagegen Staudenmaier, „ist diejenige göttliche Person, welcher in Allem, was sich auf die Welt bezieht, der erste Gedanke, der erste Wille, der erste Entschluß, die erste Bestimmung zukommt. Wie im trinitarischen Leben, so kommt ihr auch in Absicht auf das endliche Sein und Leben die Urbewegung zu. Wie sich daher das trinitarische Leben der Gottheit an den Vater als das tiefste Princip dieses Lebens anschließt; ebenso ist der Vater auch vorzugsweise das Princip der Welt" (S. 628). Ist er also dieses wirklich „vorzugsweise," und kommt ihm in Bezug auf die Welt „der erste Gedanke" u. s. w. zu; so hat sich der Vater bei dem Schöpfungswerk mit einem besondern, ihm ausschließlich zukommenden Einfluß darauf und zwar vor den zwei andern Personen betheiliget. Das widerstreitet aber der Kirchenlehre, welche darüber Folgendes bestimmt hat: Cum nulla ante aliam, nulla post aliam, nulla sine alia vel exstitisse vel quidpiam operasse aliquando credatur; inseparabiles enim inveniuntur et in eo quod sunt et in eo quod faciunt (symbol. fidei concil. Tolet. XI). Denn „in Absicht auf das endliche Sein" besteht zwischen den göttlichen Personen kein Gegensatz. Allein nach kirchlicher Anschauung unterscheiden sie sich nur dadurch von einander (omnia unum sunt, ubi non obviat relationis oppositio [1]). Sie unterscheiden sich also „in Absicht auf das endliche Sein" —

---

1) Decretum pro Jacobitis.

nicht und können folglich in diesem Betrachte auch nicht als „drei absolute göttliche Principien" begriffen werden.

Die Unterscheidung des innern Lebens Gottes und seines Wirkens nach Außen ist die Schranke, welche den Pantheismus ausschließt. Ist sie einmal beseitiget; dann steht seinem Eindringen kein Hinderniß mehr im Wege. Wie es sich aber bei der Theorie des Dogmatikers von München mit jenem Unterschied verhalte, geht außerdem aus dem Grunde hervor, weßhalb nach seiner Anschauung „die drei Momente (Qualitäten) des Vaters, Sohnes und heil. Geistes, deren der Mensch theilhaft wird in der Rechtfertigung, sich nicht zu besondern Persönlichkeiten zu hypostasiren vermögen." Kann nämlich, wie uns Herr Schmid versichert, „der Grund hievon nur im Wesen des endlichen Principes, im Wesen der potentia pura liegen, sofern sie in der Creatur scheidet, was in Gott ewig Eins ist, soferne sie in der Creatur nicht zu einer persönlichen Vollendung und Abschließung kommen läßt, was in Gott ewig eine solche besitzt" (S. 31); — so ist damit auf das Deutlichste ausgesprochen, daß der menschliche Geist des göttlichen Wesens selber, d. h. desselben Wesens, das sich in Gott als ein dreipersönliches gestaltet, theilhaft werde. Kann doch überhaupt nur unter dieser Voraussetzung die von Herrn Schmid für „unumgehbar" erklärte Frage, ob die Creatur „ihrer höhern Gnadennatur nach selber dreipersönlich" sei (S. 31), Jemand in den Sinn kommen. Und dafür, daß sie es nicht sei, gibt es fürwahr, wenn nicht das göttliche Wesen selber als die „höhere Gnadennatur" gefaßt wird, ganz andere Gründe außer dem einzigen, daß die „persönliche Vollendung und Abschließung" des Absoluten am „Wesen des endlichen Principes" eine Schranke finde.

Welch' unreiner Gottesbegriff! Wird das Unendliche in seiner „persönlichen Vollendung und Abschließung" durch das Endliche eingeschränkt; dann ist es eben kein Unendliches mehr. Anstatt also einer Erhebung des creatürlichen Geistes zur Theilnahme an der göttlichen Natur lehrt der Dogmatiker von München eine Verendlichung des göttlichen Wesens.

Diesem Gnadenbegriff entspricht seine Schöpfungslehre. „Die aller Endlichkeit zu Grunde liegende passive Potenz," läßt sich Herr Schmid vernehmen, „die Quelle aller eigenen creatür-

lichen Substanzialität, Unabhängigkeit und Freiheit ist nach areopagitischer, augustinisch-thomistischer Lehre zwar in Gottes Erkennen, Wollen, also auch in Gottes Wesen nach all ihren unterschiedlichen Bestimmungen seit Ewigkeit vorhanden, aber nicht als solche, nicht in passiver, endlich bestimmbarer Form, sondern in Form göttlicher Unendlichkeit oder Supereminenz" (S. 25). Die göttliche Unendlichkeit wäre sohin bloß eine verschiedene Seinsform derselben „passiven Potenz," welche „aller Endlichkeit zu Grunde liegt." Mit andern Worten: göttliches und creatürliches Sein sind der Schmid'schen Theorie zufolge an sich ein und dasselbe und unterscheiden sich bloß dadurch von einander, daß dieses noch bestimmbar, jenes aber bereits allbestimmt ist und sich aus der passiven Potenz, welche auch ihm zu Grunde liegt, zu actuellem Sein vollständig entwickelt hat. „Das allvollkommene, ewig-actuelle Sein des Gotteswesens," fährt in diesem Sinn Herr Schmid fort, „ist insofern ewig unterschieden vom unvollkommenen, allbestimmbaren, unfaßbaren Nichts des Creaturwesens als solchem. Jenes ist Alles, dieses ist Nichts; jenes ist actus purus, dieses potentia pura." Die letztere aber findet bekanntlich Herr Schmid auch in Gott, nur nicht als solche, sondern „in Form göttlicher Unendlichkeit."

Wie also entsteht ihm das creatürliche Sein? Wie wird nach seiner Anschauung aus dem Nichts Etwas? Eine zweifache Vorstellung ist möglich. Es wird entweder als ein schlechthin neues Sein aus dem Nichts (der potentia pura) schöpferisch hervorgerufen oder als Ausfluß aus einem vorausbestehenden dem Nichts der Creatur, ihrer potentia pura, um sie actuell zu bestimmen, — mitgetheilt. Nur jener Standpunkt ist der christliche; denn nur auf ihm wird der Begriff der creatio ex nihilo in seiner ganzen Reinheit festgehalten. Den seinigen aber bestimmt der gegenwärtige Dogmatiker von München in unmittelbarem Anschluß an seine obige Ausführung folgendermaßen: „Nur dadurch, daß sich ersteres (das ewig-actuelle Sein des Gotteswesens) dem letztern (dem Nichts des Creaturwesens) mittheilt nach den verschiedenen Arten und Weisen der Mittheilbarkeit, wird letzteres ein mögliches oder wirkliches Etwas (ens), welches mit den ihm von Gott mitgetheilten Vollkommenheiten und Kräften in substantiell-unabhängiger Weise walten und schalten kann. Nur durch

eine solche Participation des göttlichen Wesens wird das Nichts (non-ens) der Creatur ein Abbild (vestigium), ein natürliches oder endlich auch ein übernatürliches Ebenbild Gottes; denn wie sich Gott nach Innen hin ewig geoffenbart hat in der Selbstmittheilung des göttlichen Wesens, so offenbart er sich auch nach Außen hin in der Entwicklung des geschöpflichen Natur-Gnade- und Glorienlebens."

Herr Schmid kann gar nicht anders sprechen. Durch die Aufstellung, es sei „die aller Endlichkeit zu Grunde liegende passive Potenz auch in Gottes Wesen vorhanden," ist der Standpunkt der creatio ex nihilo bereits überschritten. Denn das creatürliche Sein ist offenbar nicht ex nihilo, wenn wenigstens seine „passive Potenz," das woraus es wird, in Gott vorausbesteht.

Dem hl. Thomas war dieser Gedankenzusammenhang vollständig klar geworden. Schon er tritt der Schmid'schen Theorie von der in Gottes Wesen vorhandenen „passiven Potenz" des Endlichen auf das Bestimmteste durch die Bemerkung entgegen, die ihrem wirklichen Sein vorausgehende Möglichkeit der Welt habe in keiner passiven Potenz derselben, sondern ausschließlich in der göttlichen Schöpfermacht ihren Grund[1]). Demzufolge hat auch die Aeußerung, daß sich die göttliche Güte mittelst der Weltschöpfung nach Außen mittheile, in seinem Munde einen ganz andern Sinn, als bei dem Dogmatiker von München. St. Thomas weiß nichts von einem solchen Abbilde Gottes in der Creatur, das auf einer göttlichen Wesensmittheilung beruhte; das creatürliche Sein ist dem göttlichen bloß ähnlich, und zwar durch seine creatürliche Güte als solche, nicht, wie Herr Schmid lehrt, durch das ihm mitgetheilte „Sein des Gotteswesens"[2]). Daß dieses „dem Nichts des Creaturwesens

---

1) 1. q. 46. a. 1. ad 1: Antequam mundus esset, possibile fuit mundum esse non quidem secundum potentiam passivam, quae est materia, sed secundum potentiam activam Dei.

2) Ibid. q. 6. a. 4: A primo igitur per suam essentiam ente et bono unumquodque potest dici bonum et ens *in quantum participat ipsum per modum cujusdam assimilationis,* licet remote et efficienter. Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina sicut primo principio exemplari effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque

mitgetheilt" werde, ist nach St. Thomas deßhalb unmöglich, weil es dadurch selber zu einem endlichen würde. Denn das Sein der Dinge ist durch ihre Wesensform, welche es aufnimmt, beschränkt [1]). Und das Creaturwesen vermöchte das göttliche zu umschließen? Der hl. Thomas faßt das göttliche Sein eben aus dem Grunde als ein unendliches, weil es von keinem Creaturwesen umschlossen und folglich auch keinem mitgetheilt werden kann [2]).

Die Schöpfung aus Nichts, erinnert der englische Lehrer, ist kein Uebergang der Creatur selber vom Nichtsein zum Sein, von der potentia pura in den actus, sondern einzig der Anfang eines neuen Seins [3]). Das Nichts der Creatur und das creatürliche Etwas haben sonach keine gemeinsame Grundlage, auch keine der reinen Potenz nach [4]). Denn in diesem Fall wäre der Weltanfang keine creatio ex nihilo, wie das Christenthum lehrt, sondern eine mutatio, ein Uebergang aus einem frühern Zustand (dem der „passiven Potenz") in einen spätern [5]). Allein — mag Herr Schmid erwidern — findet nicht auch bei der Schöpfung aus Nichts etwas Aehnliches Statt? Ist nicht auch sie eine mutatio wenigstens in dem Sinne, daß die Dinge,

---

dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est *formaliter sua bonitas.*

1) Ibid. q. 4. a. 1. ad 3: Ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum; unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens.

2) Ibid. q. 7. a. 1: Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, manifestum est quod ipse Deus sit infinitus.

3) De potent. quaest. 3. a. 3: In ipsa creatione non importatur aliquis accessus ad esse nec transmutatio a creante, sed solummodo inceptio essendi et relatio ad creatorem, a quo esse habet; et sic creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam cum novitate essendi.

4) Ibid a. 2: In creatione autem non est aliquid commune aliquo praedictorum modorum. Neque enim est aliquod commune subjectum actu existens neque potentia.

5) L. c.: In mutatione qualibet requiritur quod sit aliquid idem commune utrique mutationis termino. Si enim termini mutationis oppositi in nullo eodem convenirent, non posset vocari transitus ex uno in alterum . . . Quandoque vero est idem commune subjectum utrique termino non quidem ens actu, sed ens in potentia tantum.

welche bisher nicht waren, zu sein anfangen? In dem Sinne allerdings; aber das ist eben keine mutatio der Creatur selber. Denn die Dinge, welche nicht sind, können nicht aus einem frühern Zustand (da sie überhaupt noch keinen haben) in einen spätern übergehen. Anders bei dem Schmid'schen Schöpfungsbegriffe. Hier ist die Schöpfung eine eigentliche mutatio; so gewiß, als die Creatur ihrer „passiven Potenz" nach in Gottes Wesen seit Ewigkeit vorhanden ist. So hat bereits St. Thomas auf jene Instanz geantwortet, indem er die Schmid'sche Schöpfungstheorie mit folgenden Worten, welche offenbar an ihre Adresse gerichtet sind, für unverträglich mit der creatio ex nihilo erklärt: Potentia passiva est subjectum mutationis, non autem activa; et ideo quod exit de potentia passiva in actum, mutatur, non autem quod de potentia activa exit; et ideo non valet objectio [1]).

Der Schmid'sche Begriff der seit Ewigkeit in Gottes Wesen vorhandenen „passiven Potenz" des Endlichen wäre eines der „verstärkenden und erweiternden Elemente," welche die katholische Dogmatik der neuern Philosophie entlehnen soll. Denn diese ewige „passive Potenz" der Creatur ist offenbar eine Nachbildung von Böhme's ewiger Natur in Gott. Die bloße Thatsache aber, daß sich ein Einfluß dieser Anschauung auf eine augenblicklich im katholischen Deutschland ziemlich verbreitete theologische Richtung (vglch. Natur und Uebernatur S. 437), wie der vorliegende Fall auf's Neue beweist, bemerkbar macht [2]), rechtfertigt eine kurze Erörterung darüber, und ist gerade hier, wo wir von der Nothwendigkeit der Gnade handeln, der geeignete Ort dazu, denn unter den Gründen, welche uns gegen die fragliche Ansicht zu sprechen scheinen, ist der, daß sie die Gnade überflüssig macht, nicht der letzte.

---

1) Ibid. ad 5.

2) Kuhn, dessen Lehre wir a. a. O. besprechen, verwirft zwar die „ewige Natur in Gott" insofern, als sie „im Unterschied vom Geist" genommen wird; insoweit aber auch er „im Absoluten eine Bewegung aus dem Grund zur Existenz (nach Schelling's Ausdruck)" annimmt, was mit der fraglichen Anschauung, welche man gewöhnlich die theosophische nennt, auf das Engste zusammenhängt, steht auch seine Lehre unter ihrem Einfluß.

7. Der theosophische Natur- und Gnadenbegriff.

Gleich dem Münchner Dogmatiker begreift auch Jakob Böhme die Offenbarung Gottes nach Außen als ein Abbild seiner immanenten Selbstoffenbarung. Das ewig sprechende Wort macht ein Mysterium in sich (welches geistlich ist), das Centrum der ewigen Natur, da sich das ewig sprechende Wort in eine Gebärung einführet (mysterium magnum II. 7), und das ist gerade die große Heimlichkeit der Schöpfung, daß das Aeußere ein Bild des Innern ist (XI. 33). Aus der innern Welt oder dem mysterium magnum, darinnen Gott wohnet, wurde die äußere Welt durch eine Bewegung des ewig sprechenden Wortes ausgesprochen und in einen Anfang und ein Ende gesetzet (II. 8). Der Urstand der Natur und aller Wesen ist eine Begierde des ewigen Gutes, sich selber zu empfinden (III. 3. 4). Damit es aber dieses könne, formiren sich die geoffenbarten Kräfte Gottes in einen äußerlichen Grad als in ein Wesen oder Leiblichkeit gegen den Geist zu achten; zwar soll darunter nur ein geistlich Wesen verstanden sein, aber doch gegen den Geist der Kräfte leiblich oder wesentlich (VI. 1. 4). Die Natur ist der Leib, die Seele das Herz Gottes (Morgenröthe XVIII. 124).

Böhme unterscheidet die ewige Natur von Gott selber. Sie ist bloß sein Offenbarungsmittel und der stillen Ewigkeit Werkzeug. Nur das Wort nimmt Natur an sich, nicht aber das ewig Eine, der Gott Jehovah. Der durchwohnet nur die Natur wie die Sonne die Elemente (Gnadenwahl II. 17). Magia ist die größte Heimlichkeit, weil über der Natur; sie ist das Mysterium der Dreizahl, d. h. der Wille in der Begierde zum Herzen Gottes, und macht die Natur nach der Gestalt ihres Willens (Sechs Punkte V. 6). Als ein Sichselberwirken, Sichselbergebären und Finden (myst. magn. I. 8) macht der ewige Verstand der magia aus nichts etwas, aber nur in sich selber (Himmlisches Mysterium I. 1). Wiewohl von Gott selber verschieden ist die Natur oder das regende Leben der Sucht dennoch gleich ewig. Es ist nichts eher und Beides ohne Anfang, und ist je Eines eine Ursache des Andern und ein ewig Band (III. 3).

Gibt es in Gott etwas Ewiges, das nicht Gott selber ist? Die Frage, ob ein Element dieser Art die katholische Dogmatik zu „verstärken“ und zu „erweitern“ geeignet sein dürfte, ist längst

entschieden. Denn die Kirche hat gegen Gilbert de la Porré jene Annahme verworfen, indem das Concil von Rheims erklärt: Credimus et confitemur . . . neque aliquas omnino res, sive relationes sive proprietates sive singularitates vel unitates dicantur, vel alia hujusmodi adesse Deo, quae sint ab aeterno et non sint Deus.

Der Münchner Dogmatiker — so scheint es — weicht hierin von Böhme ab. Ihm ist nicht wie diesem die ewige „passive Potenz“ des Endlichen von Gottes Wesen verschieden, sondern in diesem selber „seit Ewigkeit in Form göttlicher Unendlichkeit vorhanden.“ Damit aber wird die Sache nur schlimmer. Denn nach Schmid'scher Lehre, wie wir wissen, wird das Nichts der Creatur eben dadurch „ein mögliches oder wirkliches Etwas,“ daß seine „passive Potenz,“ welche in Gottes Wesen als actuelles Sein vorhanden ist, auch in ihm selber, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, actuirt wird. Wird also das göttliche Wesen selber als die „aller Endlichkeit zu Grunde liegende passive Potenz“ begriffen; so beruht die „Participation des göttlichen Wesens,“ wodurch nach Herrn Schmid das creatürliche Nichts ein Etwas wird, auf einem Ausfluß aus demselben, d. h. es ist die Wirkung einer mutatio; denn eine solche, lehrt St. Thomas, findet überall da Statt, wo etwas aus der potentia passiva in den actus tritt. Wer daher eine ewige „passive Potenz“ des Endlichen annimmt und dabei doch, wie zweifelsohne Herr Schmid, den Pantheismus vermeiden will, der muß sie mit Böhme von Gott selber unterscheiden.

Franz v. Baader, der sein theosophisches System auf die Anschauungen des philosophus teutonicus gebaut hat, begreift die Natur als die unmittelbar hervorbringende (gebärende) Macht (WW. IX. S. 95). Sie ist in ihrer Aufstörung das chaotische Nichts oder die Untiefe, woraus als dem Bestandlosen und Unsichtigen das Bestehende und Sichtige geschaffen wird (II. S. 102). Diese Natur, welche sich in Gott als ewige gestaltet, bildet in dem tiefsten Grunde jeder Creatur den Hebel und die treibende Kraft ihres Wirkens, ihre eigentliche Wurzel aber erweist sich als Begierde, was einen Mangel und ein Bedürfniß voraussetzt, die indigentia Dei (I. S. 287 f. III. S. 323. VIII. S. 114. 213). Ist dieses Ixionsrad einmal entzündet worden (bloß seine Entzündbarkeit ist der Creatur angeschaffen); so

kann es allein dadurch, daß sich Gott selber in das entzündete Geburtsrad eingibt, wieder gestillt werden (II. S. 31 ff).

Eine indigentia Dei, eine Sehnsucht nach dem Schöpfer, — das ist fürwahr der tiefste Grundzug der Natur. Brauchen wir aber, um dies zu lernen, bei Baader in die Schule zu gehen? Der Mensch, lehrt St. Thomas, strebt in all' seinem Wollen nach Gott als dem höchsten Gut. Denn er begehrt überhaupt etwas nur insoweit, als es entweder wirklich gut ist oder so zu sein scheint; gut aber sind die Dinge durch ihre Aehnlichkeit mit Gott [1]). Die verschiedenen Zielpunkte des menschlichen Strebens verhalten sich zu seinem Endziel gerade so, wie die creatürliche Thätigkeit zur causa prima. Wenn daher die endlichen Ursachen nur insoweit thätig sind, als sie durch diese dazu bewegt werden; so erscheinen auch dem menschlichen Geiste die geschöpflichen Einzelgüter nur wegen ihrer Beziehung auf das Endziel als begehrenswerth [2]). Denselben Gedanken hatte schon lange zuvor St. Irenäus mit den Worten ausgesprochen, der Mensch sei in dem Grade Gottes bedürftig, als dieser seiner nicht bedarf (in quantum Deus nullius indigens, in tantum homo indiget Dei communione [3]).

Auch der andern Lehre Baader's, welche die tiefste Wurzel der Natur auf eine Begierde zurückführt (eine Hunger-Begierde nach Böhme's Ausdruck), liegt eine tiefe Wahrheit zu Grunde. Ist aber die Begierde, welche ihre Befriedigung in der Schöpfung der Welt sucht, etwa die Folge eines Mangels? Das gerade Gegentheil ist der Fall. Sie entspringt aus der Größe des eigenen Reichthums Gottes.

Ein bestimmter Zweck, bemerkt St. Thomas, kann mich auf zweifache Weise zum Handeln bewegen; ich handle entweder

---

1) 1. 2. q. 1. a. 6: Quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni; quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum; quia semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius.

2) L. c.: Ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causae secundae moventes non movent, nisi secundum quod moventur a primo movente; unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis.

3) Contr. haeres. lib. IV. cap. 14. nro. 1.

aus Sehnsucht danach oder aus Liebe zu ihm. Gegenstand der Sehnsucht ist ein noch nicht besessenes Gut, lieben aber kann ich auch eines, das ich bereits besitze. Während daher die Creatur in allen ihren Handlungen von der Sehnsucht nach ihrem Endziel geleitet wird, handelt Gott aus Liebe zu ihm. Das Endziel aber, das ihm bei seinem Wirken vorschwebt, ist seine eigene Güte. Denn die liebt er im höchsten Grade. Da sie aber an sich keiner Steigerung fähig ist, will er ihre Vermehrung auf die Weise, auf welche eine solche allein denkbar ist, dadurch nämlich, daß er außer sich ein neues Sein, als ein Abbild seiner eigenen Güte, aus dem Nichts hervorruft [1]).

Auf diesem Verhältniß des göttlichen Schöpferwirkens zu seinem Endziel beruht seine Freiheit. Beschließt Gott die Weltschöpfung ausschließlich um seiner eigenen Güte willen, d. h. um diese nach Außen hin zu offenbaren; so ist sein Wollen der Welt nur dann ein nothwendiges, wenn diese, beziehungsweise die dadurch zu bewirkende Offenbarung Gottes nach Außen, zu dem Endzweck des Schöpfungsbeschlusses in einem solchen Verhältniß steht, daß er ohne seine Ausführung unerreichbar ist. Wird indessen die göttliche Güte, worin der Schöpfungszweck besteht, durch ihre Offenbarung nach Außen an sich vermehrt? Offenbar nicht. Dann aber ist das schöpferische, auf seine Offenbarung nach Außen gerichtete Wollen Gottes so gewiß ein freiheitliches, als der Endzweck, welcher ihn dazu bewegt, seine eigene Güte ist [2]). (Vglch. damit das S. 102 über die Wurzel der menschlichen Freiheit Bemerkte).

---

1) Sent. lib. II. dist. 1. quaest. 2. a. 1: Agere hoc modo est dupliciter, vel propter desiderium finis, vel propter amorem finis; desiderium enim est rei non habitae, sed amor est rei quae habetur; et ideo omni creaturae convenit agere propter desiderium finis, quia unicuique creaturae acquiritur bonum ab alio quod ex se non habet; sed Deo competit agere propter amorem finis, cujus bonitati nil addi potest. Ipse enim bonitatem suam perfecte amat, et ex hoc vult quod bonitas sua multiplicetur per modum qui possibilis est, ex sui scilicet similitudine.

2) 1. q. 19. a. 3: Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium ejus objectum. Unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult . . . Alia autem a se Deus vult in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem, quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia,

Hier scheiden sich die theosophische und die katholische Weltanschauung. Diese sieht den letzten Grund der wirklichen Schöpfung in einer göttlichen Freiheitsthat, jene in einer blinden Begierde der wenigstens ihrer „passiven Potenz" nach als ewige begriffenen — Creatur selber, sei es nun, daß man diese „passive Potenz" als die ewige Natur in Gott von seinem Wesen unterscheide oder nicht.

Der Dogmatiker von München, welcher bekanntlich „die aller Endlichkeit zu Grunde liegende passive Potenz" als eine „in Gottes Wesen nach all' ihren unterschiedlichen Bestimmungen seit Ewigkeit vorhandene" begreift, nennt diese Anschauung die „areopagitische, augustinisch-thomistische" (S. 25)! Begreift also St. Thomas das göttliche Wesen als die „passive Potenz" des Endlichen? Man kann diese Auffassung nicht schlagender widerlegen, als mit den folgenden Worten des englischen Lehrers: Quod exit de potentia passiva in actum, mutatur (siehe oben). Das Wort des hl. Papstes Pius V. (bei Kleutgen Theol. d. Vzt. lzt. B. S. 117), daß die Lehre des hl. Thomas den Erdkreis auch heute noch von der Pest der Irrthümer befreie (cujus meritis orbis terrarum a pestiferis quotidie erroribus liberatur), wird auch hier zur Wahrheit. Denn die Welt wäre allerdings, wie der Pantheismus lehrt, bloß eine neue Erscheinungsform Gottes, wenn die „passive Potenz," woraus sie geschaffen wird, sein Wesen ist.

Als bloß mögliche ist sie freilich in der Idee Gottes, welche sein Wesen selber ist, von Ewigkeit vorhanden. Begreift aber St. Thomas die göttliche Idee von der Welt als ihre „passive Potenz?" Das gerade Gegentheil ist seine Meinung. Das göttliche Wesen erweist sich eben deßhalb als die Idee der Welt, weil es ihr bewirkendes Princip ist (essentia sua est principium operativum aliorum . . . *ideo* habet rationem ideae [1]). Eine weitere Unterscheidung, der wir bei St. Thomas begegnen, macht den Fehler der Schmid'schen Theorie noch deutlicher. Das Wort forma, welches soviel wie Idee bedeutet, kann

---

sine quibus finis esse non potest . . . Unde cum bonitas Dei sit perfecta et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute.

1) 1. q. 15. a. 1. ad 2.

in einem dreifachen Sinne genommen werden. Es bedeutet entweder das Princip einer bestimmten Thätigkeit (forma a qua formatur aliquid) oder die bestimmte Beschaffenheit eines Dings (forma alicujus secundum quam aliquid formatur) oder endlich das Vorbild, wonach etwas gemacht ist (illud ad quod aliquid formatur). In diesem dritten Sinne wird das Wort Idee gebraucht. Sie ist das von einem Andern nachgeahmte Vorbild (forma quam aliquid imitatur.) Versteht also Herr Schmid unter der Weltidee ihre potentia passiva — und das muß er, um für seine Theorie in der augustinisch-thomistischen Ideenlehre einen Anhaltspunkt zu finden —; so tritt er hiedurch offenbar mit dem augustinisch-thomistischen Gedanken, auf den er sich beruft, in den grellsten Widerspruch. Denn um zu zeigen, daß das Wort Idee nicht in dem zweiten Sinne genommen werden dürfe, bemerkt der englische Lehrer, man verstehe darunter etwas von der Sache selber, deren Idee es ist, Getrenntes (significat formam separatam ab eo cujus est forma [1]). Die „aller Endlichkeit zu Grunde liegende passive Potenz" aber ist von dem Endlichen selber nicht getrennt. Die Behauptung also, daß sie in Gottes Wesen enthalten sei, läßt sich damit, daß es „nach areopagitischer, augustinisch-thomistischer Lehre" die Ideen des Endlichen sind, keineswegs rechtfertigen. — Verfolgen wir die theosophische Wissenschaft, welche der katholischen Dogmatik „viele verstärkende und erweiternde Elemente bieten" soll, noch weiter.

Unter der Causalität versteht Baader eine Bewegung (Willen) des verborgenen Seins zum Offenbarsein. Das unmittelbar Hervorbringende aber ist der bärhafte Grund, in welchem jene existirt. Dasselbe Gesetz wie für das Entstehen der Dinge gilt für ihren Fortbestand. Es besteht etwas nur so lange, als es in seinem Grunde steht. Durch den Sündenfall z. B. wurde die ganze Seinsweise der Creatur, weil sie dadurch aus ihrem locus nativus gefallen war, eine andere (IX. S. 169 ff). Demgemäß ist auch das göttliche Schöpferwirken kein unmittelbares; Gott muß, damit er dazu tüchtig werde, zuvor in seinem Innern sich zusammennehmen, sich selber fassen (S. 176). Dasselbe Wesen, das sich mittelst dieser Selbstfassung Gottes als seine ewige Natur gestaltet, wird in der Zeit mittelst einer

1) De verit. quaest. 3. a. 1.

Neufassung — zur geschaffenen Natur. Die Verbindung der Creatur mit Gott wird sonach durch das göttliche Wesen, das über den Geschöpfen aber unter Gott ist, hergestellt (VIII. S. 272), im Menschen durch die ihm mitgetheilte Idea, die, wiewohl als der Gehilfe Gottes ihm untergeordnet, dennoch unerschaffen ist (S. 91 Anm.), ein Ausgang oder Abglanz aus dem λόγος ἔκθετος, worunter eine immanente, mit dem λόγος ἔνθετος gleich ewige Ausbreitung desselben zu verstehen ist (I. S. 406).

Weil dazu bestimmt, unmittelbar mit Gott zu verkehren, gelangte der Mensch auf andere Weise, als die übrigen Wesen, welche diese Bestimmung nicht haben, zum Dasein, nämlich nicht durch Schöpfung aus Nichts, sondern durch einen Ausfluß aus Gott (Emanation). Das Göttliche an ihm sollte seine geschaffenen Bestandtheile und durch sie die gesammte Creatur über die Geschöpflichkeit erheben. Allein das Gegentheil trat ein. Der Mensch ist ganz und gar zur Creatur herabgesunken. Den ihm eingeblasenen Gotteshauch begrub die Sünde unter dem Schutt seines geschöpflichen Theils (II. S. 64 f). Als er sich, anstatt mit seinem Willen in die Idea einzugehen, von ihr abkehrte, wich sie von ihm und sein himmlisches Wesen verblich (IX. S. 24 ff). Die ewigen Geister sollten durch ein siegreiches Bestehen der Versuchung die selbstische Erweckbarkeit des Princips der ewigen Natur und damit der Mensch seine Irdischwerdbarkeit in sich aufheben. Besiegt aber fielen sie ihm zur Beute. Deßhalb hat die Natur den unter ihre Herrschaft gelangten Menschen in ihren eigenen Organismus eingegliedert und mit einem Thierfell bekleidet (I. S. 251 ff). Seine Wiederherstellung bedingt die Befreiung seines unerschaffenen Theils aus den Banden des geschaffenen, d. h. das unerschaffene Urbild oder die Idea als Vocal und die Creatur als Consonant müssen sich zusammen im vollkommenen Einklang aussprechen (S. 230).

Die dogmatische Brauchbarkeit eines bestimmten philosophischen Systems hängt vornehmlich davon ab, ob es dem Uebernatürlichen Raum lasse. Thut dieses das in Frage stehende? Der creatürliche Geist ist nach theosophischer Lehre ein Ausfluß aus Gott. Die Theilnahme an göttlicher Natur ist ihm natürlich. Folglich kann von einer übernatürlichen Erhebung desselben schlechterdings nicht mehr die Rede sein. Denn übernatürlich ist das Gnadenleben deßhalb, weil es den creatür-

lichen Geist göttlicher Natur theilhaftig macht. Daß er aber dieses schon von Haus aus oder zufolge seines Ursprungs sei, ist einer der ersten Grundsätze der theosophischen Wissenschaft.

Das Ewige, lehrt Böhme, faßt sich in dem Zeitlichen wie in einer Figur; aber nur das ungeistige Leben hat hier seinen Urstand (Gnadenwahl II. 27). Die Geister sind aus dem Centrum des ewigen Gemüths geschaffen und darum selber ewig (Vom dreifachen Leben IV. 31). Ich bin aus Gottes Natur geboren; sie ist meine Mutter und die Speise meiner Seele (89). Gleichwohl ist der creatürliche Geist von Gott verschieden, allein bloß dadurch, daß er nicht sein ganzes Wesen besitzt (Morgenröthe VI. 1). Bei der Schöpfung der Geister führt sich der ungründliche Gott in lebendige Creaturen ein (myst. magn. IX. 31). Der rechte Mensch hat daher göttliche Kraft (IV. 12. 13). Das Nämliche aber, was Böhme als die göttliche Essenz im Menschen oder als seinen himmlischen Theil bezeichnet, nennt er auch die rechte menschliche Essenz (Von sechs Punkten VIII. 2).

Dieser Naturbegriff Böhme's mußte für seine Gnadenlehre maßgebend werden. Gereicht dem Menschen die Nichtunterscheidung des himmlischen Theils seines Wesens von seinem irdischen zum Gerichte; so genügt es zu seiner Rechtfertigung, daß jener oder die göttliche Essenz in ihm wieder rege werde (VIII. 15. 26). Rege aber wird in uns nur das, was wir selber in uns erwecken. Was wir aus uns machen, das sind wir. Wir haben beide mysteria, das göttliche und das teuflische — in uns (VIII. 31). Der Geist Gottes ist des heiligen Menschen Eigenthum (Bedenken über Esaiä Stiefel's Büchlein 122). Aus des Menschen Willen muß der Geist Gottes geboren werden, und im Willen wird der Mensch Gott (Von der Menschwerdung X. 11). Die Wiedergeburt besteht daher bloß als etwas lediglich Moralisches — in der Imagination, darin daß wir mit unserem Willen in den Willen Gottes eingehen, was Glauben heißt (XI. 8).

Die theosophische Ansicht hängt mit einem in unsern Tagen viel gebrauchten Worte von nicht geringer praktischer Bedeutung, das wir deßhalb an diesem Ort kurz in Erwägung ziehen, innerlich zusammen.

8. Ist das Christenthum wesentlich Geschichte?

Dieses aus Veranlassung eines Ausspruchs Döllinger's (Rede über Vergangenheit und Gegenwart der kath. Theol. S. 33) ausgegebene Schlagwort ist sehr der Gefahr ausgesetzt, eine dem Wesen des Christenthums widerstreitende Vorstellung davon — unzweifelhaft gegen die Absicht seines Urhebers — zu erwecken. Deßhalb dürfte ihm selber und seinen Anhängern eine Verständigung darüber, wozu uns übrigens der kaum behandelte Gegenstand schon an sich auffordert, nicht unerwünscht sein.

Nur was in seinem Anfange noch nicht dieselbe Vollkommenheit wie an seinem Ende besitzt, ist Geschichte. Wird aber das Christenthum an sich und seinem innern Wesengehalte nach im Fortgang der Zeiten vollkommener? Nur dann ist es Geschichte. — Wir fassen hier das Christenthum, um den Kreis unserer Untersuchung möglichst enge zu ziehen, zunächst unter dem Gesichtspunkt des Glaubens in's Auge und beschränken uns auf die Frage, ob der christliche Glaube an sich betrachtet allmählich an Vollkommenheit gewonnen habe.

Der hl. Thomas verneint dies auf das Bestimmteste. Die Person Christi bezeichnet ihm den Höhepunkt der Gnadenordnung und sohin auch den des Christenthums selber (ultima consummatio gratiae facta est per Christum). Daher war auch die Erkenntniß der Glaubensgeheimnisse in den der Erscheinung Christi näher liegenden Zeiten vollkommener, als später [1]). Die Apostel sind in reicherem Maße als die übrigen Heiligen, die heilige Jungfrau natürlich ausgenommen, des heil. Geistes theilhaftig geworden [2]). Die Ansicht, ihr Glaube stehe dem der spätern Christen an Reinheit und Vollkommenheit nach, erklärt Bañez — so lebhaft war die alte Theologie davon durchdrungen — für einen Irrthum im Glauben [3]) und Suarez für vermessen [4]). Die

1) 2. 2. q. 1. a. 7. ad 4: Et ideo illi, qui fuerunt propinquiores Christo, vel ante sicut Joannes Baptista vel post sicut apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt.

2) In cap. VIII. epist. ad Rom.

3) Commentar. in 2. 2. q. 1. a. 7. Venet. 1586 pag. 84: Error est in fide asserere, quod post apostolorum tempora doctores Ecclesiae vel etiam ipsa Ecclesia plura credat de pertinentibus ad fidem aut explicatius, quam apostoli et sacri scriptores evangelicae doctrinae crediderint.

4) De fide disp. II. sect. 6. nro. 10: Doctores Ecclesiae posteriores

Unfehlbarkeit der Kirche beruht nach Canus gerade darauf, daß ihre Lehre niemals von jener der Apostel abweicht [1]). Die Vorstellung einer allmählichen Vervollkommnung des christlichen Glaubens selber — und nur unter dieser Voraussetzung kann man sagen, die christliche Religion sei Geschichte — steht sonach mit der Lehre der Theologen in offenem Widerspruch.

Konnten sie auch anders lehren? Die Apostel sind dem Zeugniß der heil. Schrift zufolge die Grundlage der Kirche (Eph. 2, 20). Bildet aber der Glaube ihre wesentliche Form — fides, sagt Suarez, est vinculum et quasi forma constituens ecclesiam et membra ejus [2]) —; so konnte der Glaube derjenigen, welcher dem der übrigen Christen als Grundlage dienen soll, nicht unvollkommener als der unserige gewesen sein. Christus selber bezeugt, Alles, was er von seinem Vater vernommen habe, sei durch ihn den Aposteln kund geworden (Joh. 15, 15). Der Geist der Wahrheit hat sie in die gesammte Wahrheit eingeführt (16, 13. 14, 26). Und der Reichthum der Gnade Gottes, bekennt der Apostel von sich selber, sei ihm überschwänglich in aller Weisheit und Erkenntniß zu Theil geworden (Eph. 1, 7. 8).

Das Vorgeben eines tieferen Verständnisses der Glaubenslehre als die Apostel besassen, bezeichnet St. Irenäus als gnostischen Hochmuth [3]). Die Lehre der Apostel ist nach Tertullian die Richtschnur unseres Wandels [4]). Nichts, was von ihrer Lehre abweicht, sagt Origenes, kann Gegenstand des Glaubens sein [5]). Denn sie, bemerkt St. Cyprian, ist die Quelle des Glaubens. Man muß daher, so oft sich irgendwo in der Kirche ein Wassermangel bemerkbar macht, bis auf die Lehre der Apostel zurückgehen [6]). In ihr findet der hl. Cyrill von Alexandrien das Quellwasser, durch welches der Herr die

---

apostolis fuisse sapientiores in fide vel habuisse illam magis explicitam, quam ipsi apostoli, dici non potest et a theologis communiter reprobatur etiam tamquam temerarium.

1) De loc. theol. lib. IV. cap. 4. pag. 225.

2) Ibid. nro. 3.

3) Adv. haeres. lib. III. cap. 2. nro. 2.

4) De praescript. cap. 37.

5) De princip. praefat. nro. 2.

6) Epist. ad Pompei. oper. Paris. 1726 pag. 141.

Seinen zu führen versprochen hat, und die Wasserbäche, die wir mit Freuden aus den Quellen des Erlösers schöpfen sollen[1]). Auch dem hl. Gregor von Nyssa sind die Apostel stets sprudelnde Quellen des Heiles, woraus Ströme göttlicher Lehre fließen[2]). St. Makarius vergleicht sie mit der Sonne, welche die weite Welt mit ihren Strahlen erleuchtet[3]), und nichts auf Erden, erklärt der hl. Proklus, ist mit ihrer Gnade vergleichbar[4]).

Kann also das Christenthum an sich nicht vollkommener werden, als es in Christus und seinen Aposteln gewesen ist; so betrifft der allmähliche Fortschritt, welcher unläugbar auch in ihm stattfindet, bloß seine Wirkungen in der Menschheit. Diese wird allerdings erst nach und nach von ihm durchdrungen; allein das Christenthum selber war schon von Anfang an fertig und gerade in seinen ersten Trägern auf das Vollkommenste verwirklicht. Es ist daher nicht Geschichte, sondern hat nur eine. Der Grund davon ist seine Uebernatürlichkeit. Lägen freilich die Keime des Christenthums, wie uns gesagt wird, in der menschlichen Natur selber; dann müßte es, wie alles Menschliche, erst allmählich zu der ihm eigenen Vollkommenheit heranreifen und wäre auch an sich — Geschichte.

Dagegen erklärt Clemens von Alexandrien die christliche Lehre für von vornherein vollständig (αὐτοτελής) und sich selber genügend (ἀπροσδεής). Denn sie ist Kraft und Weisheit Gottes (δύναμις οὖσα καὶ σοφία τοῦ Θεοῦ[5]). Die aus sich selber wirksame Weisheit unterrichtet uns darin. Daher ihr Unterschied von der Philosophie, welche bloß ein Suchen nach Wahrheit ist (ζήτησις ἀληθείας[6]). In demselben Sinn wird die Kirche von St. Irenäus als die Fülle der Gnade bezeichnet; der Geist Gottes, welcher die Wahrheit ist, erfüllt sie[7]). Die Kirche und ihre Lehre

1) In Esai. lib. IV. orat. 4. oper. Paris. 1638 tom. II. pag. 671.

2) Altera laudatio S. Stephani. Galland. biblioth. Venet. 1770 tom. IV. pag. 600.

3) Homil. XIV. nro. 5. Galland. tom. VII. pag. 51.

4) Orat. XIX. Galland. tom. IX. pag. 675.

5) Stromat. lib. I. 20. Venet. 1757 pag. 377.

6) Ibid. pag. 376.

7) Adv. haeres. lib. III. cap. 24. nro. 1.

darf sohin nicht von Christus getrennt werden; wo Er ist, sagt der hl. Ignatius, ist auch sie [1]). Ebenso bringt der hl. Cyprian die Einheit der Kirche und ihres Glaubens in nächste Verbindung mit der Einheit Christi und Gottes (Deus unus est et Christus unus et una Ecclesia ejus et fides una [2]). Als die Hütte Christi, um mit dem hl. Cyrill von Alexandrien zu sprechen [3]), ist sie die Wohnstätte desjenigen, der seiner Natur nach das Leben ist (τῆς κατὰ φύσιν ζωῆς [4]). Das sie erfüllende Gotteslicht [5]), welches sie ihrem Dogma verdankt [6]), bringt der Glaube zur Erscheinung [7]). Auch St. Augustin erblickt den Grund der Katholicität der Kirche, worunter er ihre allseitige Vollkommenheit versteht [8]), in dem sie belebenden heil. Geist [9]). Dieser ist gleichfalls dem hl. Optatus das unsichtbare Band der Kirche [10]), welche ihrer Vernünftigkeit wegen die katholische heißt (cum inde sit dicta catholica, quod sit rationabilis [11]). Nicht anders findet St. Pacianus in ihrer Uebernatürlichkeit den Grund ihrer Einheit. Das Katholische oder das Eine in Allen ist ihm auch eines über Alles (seu unum in omnibus, seu unum super omnia [12]). Das Wachsthum der Kirche, lehrt der hl. Methodius, ist eine Folge ihrer Verbindung mit dem Logos, der sich fortwährend zu uns herabläßt und bei der Erinnerung an sein Leiden in Verzückung geräth [13]). Alles, was der Mensch in Glaubenssachen zu wissen braucht, ist dem hl. Cyrill von Jerusalem zufolge in der Lehre der Kirche vollständig (καθολικῶς καὶ ἀνελλειπῶς) enthalten [14]).

1) Ep. ad Smyrn. cap. 8.
2) De unit. eccles. pag. 202.
3) De adorat. in spirit. et verit. lib. IX. oper. tom. I. pag 319.
4) Ibid. lib. III. pag. 98.
5) In Esai. lib. I. orat. 2. tom. II. pag. 36.
6) In Mich. tom. III. pag. 424.
7) Glaphyror. in Genes. lib. IV. tom. I. pag. 139. In Esai. lib. IV. orat. 2. tom. II. pag. 616. In Joann. Evang. lib. V. tom. IV. pag. 140.
8) De genes. ad litt. imperf. lib. cap. 1. nro. 4.
9) Contr. litt. Petilian. lib. II. cap. 38.
10) De schismat. Donatist. lib. II nro. 2. 3. Paris. 1700 pag. 28. nro. 6. 7. pag. 32.
11) Ibid. nro. 1. pag. 25.
12) Epist. II. ad Sympron. nro. 1. Galland. tom. VII. pag. 259.
13) Conviv. dec. virg. orat. 3. Galland. tom. III. pag. 638.
14) Catech. XVIII. nro. 23. Paris. 1720. pag. 296.

Und in einer Wissenschaft, von deren Gegenstand die Väter so sprechen, führte der Weg zur Wahrheit, wie Döllinger will, „nur durch Irrthümer hindurch?“ (Rede über Vergang. u. Gegenw. d. kath. Theol. S. 58). Den auszeichnenden Vorzug der Theologie erblicken ja die Väter gerade darin, daß sie nicht wie andere Wissenschaften die Wahrheit erst zu suchen braucht.

Anders nach theosophischer Auffassung. Ihr zufolge würde sich das eigenthümliche Wesen des Christenthums, das in der Theilnahme an göttlicher Natur besteht, erst allmählich ausgestalten. Nicht schon der Anfang des Christenthums (wie nach thomistischer Lehre), sondern erst der Schluß seiner Geschichte zeigte uns die Gnadenordnung auf ihrem Höhepunkt. Der Theosoph kann nicht mit St. Thomas sagen: Ultima consummatio gratiae facta est per Christum. Hören wir hierüber den Dogmatiker von München. Ihm „erscheint das Werk der Gesammtoffenbarung Gottes als ein in specifisch-verschiedenen Ordnungen aufsteigender Proceß und jede Ordnung als eine relative Ineinsbildung zweier Lebensprincipien, eines beziehungsweise natürlichen und eines beziehungsweise übernatürlichen. Die reine Potenz der Endlichkeit oder des Nichts der Creatur, wie es der hl. Augustinus und der hl. Thomas fassen (?), würde in Folge dessen durch die immer siegreichere Dialektik jenes Processes in sein Nichts zurückversetzt werden und wenn es auch fort und fort in der Sünde (privatio boni) auflebt während der zeitlichen Entwicklung der Welt, so würde es am Ende dennoch in sein Nichts zurückgebracht werden in Freude oder Herrlichkeit, damit Gott Alles in Allem sei. Die rein creatürliche Potenz und Defectibilität würde mehr und mehr überwunden werden. Die participatio divinae essentiae und die emanatio causae divinae, um mit Thomas zu reden, würde eine immer vollere werden“ (Quartalschrift 1862 S. 23 f).

Auch eine „vollere,“ als in Christus? Wenn das Christenthum Geschichte ist; allerdings. Denn dann wäre es seinem innersten Wesen nach — ein stetes Werden, ein unausgesetztes Fortschreiten zu „immer vollerer“ Theilnahme an dem Gotteswesen.

So wenig aber als von dem thomistischen Satze, daß die Gnadenordnung in einer einzelnen Person ihren Höhepunkt erreiche, kann hier streng genommen von einer sichtbaren Kirche

als der einzigen Verwirklichungsform des wahren Christenthums die Rede sein. Denn die christliche Religion, wenn sie selber Geschichte ist, nimmt in dem Maße, als die participatio divinae essentiae „eine immer vollere“ wird, auch ihrem innern Wesen nach an Vollkommenheit zu, wo es dann geschehen kann, daß die dem Wesen des Christenthums auf einer frühern Entwicklungsstufe entsprechende Form dem fortgeschrittenen nicht mehr genügt.

In diesem Sinn wurde von Hirscher die Frage aufgeworfen: „Steht das Kirchenthum der Gegenwart in richtigem Verhältnisse zu dem Zwecke des Christenthums?“ Und „in Beantwortung dieser Fragen,“ so berichtet uns Herr Wörter, (Gedächtnißrede auf Hirscher Freiburg 1867 S. 18), „ging Hirscher von der Ansicht aus, daß es keine absolute, für alle Zeiten giltige Form geben könne, in welcher als der einzigen und ausschließlichen der christliche Geist lebendig und wirklich wäre.“ Auf denselben Gedanken, den hier der Freiburger Theologe ausspricht, stützt Hase seine Begründung des Protestantismus, wenn er sagt: „Gegenüber der noch immer unermeßlichen Macht der bestehenden Kirche und ihrem durch die Jahrhunderte geheiligten Rechte griffen die Reformatoren hinauf zum Himmel nach dem ewigen Rechte der Idee, und der Geist der neuen Entwicklung sprach durch sie zur Kirche des Papstes: nicht wir sind die wahre Kirche, wie Christus sie gewollt hat, nicht ihr, sondern dieses Gottesreich, das mit seiner vollkommenen göttlichen Wahrheit und mit seiner vollkommenen sittlichen Frömmigkeit die ganze Menschheit umfassen will, ist eine Idee, die nur allmählich und in mancherlei Gestalt sich verwirklichend der Weltgeschichte vorschwebt“ (Protestantische Polemik S. 3).

Der Protestantismus hat nur dann Unrecht, wenn die katholische Kirche die dem Wesen des Christenthums allein entsprechende, „für alle Zeiten giltige“ Form der christlichen Religion ist. Wessen Form aber immer dieselbe bleibt; das geht auch an sich oder seinem Wesen nach in keine allmähliche Entwicklung ein, d. h. die christliche Religion ist nicht Geschichte, sondern hat nur eine. Weil aber Letzteres der Fall ist, sofern nämlich das Christenthum die Menschheit nur nach und nach mit seinem Geiste erfüllt; so bedingt auch das veränderte Zeitbedürf-

niß die Anwendung anderer Mittel, und wird dadurch allerdings die „für alle Zeiten giltige Form" des Christenthums ihrer geschichtlichen Erscheinung nach, nicht aber sie selber, allmählich eine andere.

Will der Satz Döllinger's, „daß die christliche Religion Geschichte sei," nur dieses sagen? Bedeutet er etwa bloß, was seine frühere Schrift „Christenthum und Kirche" dahin ausspricht, daß der „Entfaltungsproceß" des Christenthums „nie über die anfängliche innere Wesensfülle, wohl aber und weit über die einfachen Umrisse, die primitiven Formen und Lebensäußerungen des apostolischen Zeitalters hinausgeht?" (Vorrede S. IV). Dann allerdings spricht jener Satz eine unläugbare Wahrheit aus; dann paßt aber der Zusatz, es habe sich die fragliche Wahrheit endlich im Reformationszeitalter „Bahn gebrochen und eine Umgestaltung und Wiedergeburt der gesammten Theologie eingeleitet," offenbar nicht dazu. Oder sollte wirklich das ganze Mittelalter nicht begriffen haben, daß seine kirchlichen Verhältnisse „weit über die primitiven Formen und Lebensäußerungen des apostolischen Zeitalters hinausgehen?" Da dies Döllinger nicht behaupten wird, so kann man kaum annehmen, es sei jenes sein Gedanke. Doch wie dem immer sei; jedenfalls kann sein Ausspruch in dem als unzulässig von uns zurückgewiesenen Sinne verstanden werden und wird es auch. —

Wir schließen gegenwärtiges Kapitel mit einer Prüfung der Kuhn'schen Lehre über die erhabenste Gnadenwirkung im irdischen Diesseits.

V. Die Rechtfertigung.

1. Die Lehre Kuhn's von der habitualen Gnade widerstreitet der übereinstimmenden Ansicht der alten Theologie.

Der Vertheidiger Kuhn's gibt seine Lehre über gegenwärtigen Punkt folgendermaßen wieder: „Die durch Christus uns verdiente innere Gnade Gottes ist nach Kuhn'scher Lehre eine Kraftmittheilung Gottes; doch ist sie eine solche nur in Hinsicht auf einen actuellen persönlichen Vermögensgebrauch, nicht auf einen erst möglichen, künftigen; die innere Gnade ist nach ihr eine wirkende Kraft und keine bloß ruhende. Hiermit sind wir auf eine Eigenthümlichkeit, ja Haupteigenthümlichkeit jener Lehre gestoßen." Sie besteht wie gesagt

darin, daß „keine rein habituale Gnade für einen erst möglichen, künftigen Gebrauch" angenommen wird (Theologisches Literaturblatt 1. Jahrgang Sp. 680). „Läugnet er aber nicht" — fragt sein Vertheidiger weiter — „wenigstens eine rein habituale Gnade von positiv-innerlicher Art? Ist nicht insofern wenigstens die Auffassung seiner Gnadenlehre bei Schäzler eine sachgetreue? Eröffnet sich nicht in diesem Punkte eine wirkliche und eine nicht unbedeutende Differenz der theologischen Anschauungsweise beider Theologen? Hier allerdings. Kuhn lehrt für's Erste, daß die gratia habitualis und actualis nur sehr uneigentlich verschiedene göttliche Gnaden genannt werden, daß sie nur verschiedene im menschlichen Willen durch dieselbe göttliche Gnade und die gleiche (nämlich bloß moralische) Wirksamkeit derselben hervorgebrachte Wirkungen seien. Er lehrt für's Zweite, daß diese Wirkungen wohl unterschieden, aber nicht von einander getrennt werden dürfen, als ob jede nämlich nur für sich hervorgebracht werde, nicht aber beide in Wechselwirkung auf einander; denn indem Gott den guten habitus setzt, wirkt er zugleich auf den actus ein, und indem er diesen bewirkt, wirkt er zugleich auf jenen zurück" (Sp. 707). „Eine zeitliche Priorität der zuvorkommenden Gnade vor der freien Einstimmung oder Nichteinstimmung des Willens scheint Kuhn nur anzunehmen in Bezug auf die mannigfach vermittelten äußern Gnadeneinflüsse Gottes, nicht auf die unmittelbar von ihm kommenden, innern" (Sp. 681).

Dem gegenüber erinnert St. Thomas, Gott zeige sich in der Ordnung der Gnade nicht minder freigebig, als in jener der Natur. Hier aber unterstützt er nicht bloß seine Geschöpfe „in Hinsicht auf einen actuellen Vermögensgebrauch," sondern verleiht ihnen auch die Principien „für einen erst möglichen, künftigen Gebrauch." Um so mehr erhalten die zu einer übernatürlichen Thätigkeit Berufenen solche Principien oder „ruhenden Kräfte" höherer Art, um ihre künftige, auf das ewige Gut gerichtete oder übernatürliche Thätigkeit, wenn sie Gott durch einen vorübergehenden Gnadeneinfluß dazu bewegen wird, willig und mit Freuden vollbringen zu können [1]). Wenn ferner der

1) 1. 2. q. 110. a. 2: Non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis, quas

hl. Thomas die habituale Gnade als eine Form bezeichnet, wodurch die Seele bleibend in den Stand der Gnade versetzt wird (forma gratiae, per quam in esse gratiae permanet[1]); so begreift er sie auch hiedurch als eine „bloß ruhende Kraft.“ Der Geist wird dadurch nicht unmittelbar zur Thätigkeit zubereitet; die Gnade erweist sich vielmehr als seine Beschaffenheit oder Zuständlichkeit, als seine Gesundheit (non immediate ad actum ordinat, sed est velut habitudo quaedam, sicut sanitas se habet ad corpus . . . gratia est sanitas mentis[2]).

Auch nach Duns Scotus ist die habituale Gnade eine „bloß ruhende Kraft.“ Denn sie macht die Seele als solche, d. h. abgesehen von ihrer Thätigkeit, Gott wohlgefällig[3]). In demselben Sinn ist die Gnade dem hl. Bonaventura ein höheres Lebensprincip (gratia comparatur ad animam sicut principium dans ei vitam in esse secundo[4]). Eine stets wirkende Kraft ist sie nur insoweit, als sie der Seele eine neue Form gibt, nicht aber auch als Ursache ihrer Thätigkeit[5]).

Ist die Gnade, um mit Dominicus Soto zu sprechen, die Form, wodurch sich unsere Seele als Gegenstand der göttlichen Liebe darstellt (gratia est forma, qua dilecti sumus Deo[6]);

diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, et quae sunt principia actuum, ut secundum se ipsas inclinentur ad hujusmodi motus . . . Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum.

1) Sent. lib. II. dist. 26. quaest. 1. a. 1.

2) Ibid. a. 4. ad 1.

3) Sent. lib. I. dist. 17. quaest. 3. nro. 23: Dubium est qualiter habitus iste sit ratio acceptandi naturam et actum. Ratio enim acceptandi naturam videtur esse sicut quidam decor naturae complacens voluntati divinae; ita quod sive ponatur habitus iste activus sive non activus, ex hoc solo quod est talis forma decorans et ornans animam, potest esse ratio acceptandi naturam.

4) Sent. lib. II. dist. 27. a. 1. q. 1.

5) Ibid. dist. 26. a. 1. q. 5. ad 1: Gratia, quamvis sit in suo actu continuo quantum ad illum actum, quem habet per modum informantis, non tamen est in actu continuo quantum ad illum actum, quem habet per modum praevenientis et subsequentis sive cooperantis et operantis.

6) De natura et gratia lib. II. cap. 17. Salmantic. 1566 pag. 147.

so ist entweder die Lehre Kuhn's, welche eine Gnadenmittheilung „nur in Hinsicht auf einen actuellen persönlichen Vermögensgebrauch" annimmt, unrichtig, oder man muß sich zu der Ansicht bekennen, daß die Gerechten nicht länger als ihr „actueller persönlicher Vermögens gebrauch" dauert, Gegenstand der göttlichen Liebe sind! Auch die heil. Schrift fordert nach dem Urtheil Soto's die Auffassung der Gnade als einer „bloß ruhenden Kraft." Denn das ist unzweifelhaft der den Gotteskindern als bleibendes Princip inwohnende Samen Gottes (1 Joh. 3, 9). Auch wäre die Geistesmittheilung kein Unterpfand des Bleibens Gottes in uns (1 Joh. 4, 13), wenn nicht dadurch eine bleibende Wirkung in unserer Seele hervorgebracht würde [1]). Den Vätern, schließt Soto, ist es daher eine ausgemachte Sache, daß die Rechtfertigungsnade, durch die wir in den Stand der Heiligkeit versetzt werden, unserer Seele als eine „bloß ruhende Kraft" „für einen erst möglichen, künftigen Gebrauch" bleibend inwohne (gratiam justificantem, per quam sumus id quod sumus, manere in nobis ad opera, quae non sunt ipsius tantum, sed ipsius cum libero arbitrio, constitutissimum et S. Patribus sanctissimum est). Und das Concil von Mileve (can. 3) hat die entgegengesetzte Ansicht, daß uns die Rechtfertigungsgnade nur zur Vergebung der Sünden und nicht „für einen erst möglichen, künftigen Gebrauch" verliehen werde (gratiam Dei, in qua justificamur per Jesum Christum Dominum nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere, quae jam commissa sunt, non etiam ad adjutorium, ut non committantur), ausdrücklich verworfen [2]).

Die Läugnung des Glaubens als einer „bloß ruhenden Kraft" ist nach Vega einer der Irrthümer Luther's, welche das Concil von Trient verworfen hat (error Lutheri negantis, fidem esse habitum aliquem *in animo quiescentem* [3]). Auch Ruard Tapper (gleichfalls aus dem Reformationszeitalter) begreift die Glaubensgerechtigkeit als „rein habituale" in dem Sinne, in welchem sie Kuhn verwirft. Sie besteht nicht in guten Handlungen, sondern bildet einen Seelenzustand (non in actionibus consistit,

1) Ibid. cap. 18. pag. 149.
2) Ibid. cap. 19. pag. 156.
3) De justificat. lib. VII. cap. 24.

sed per modum habitus vel status se habet[1]). Ihr Princip ist der Seele inhärirend, nämlich der ihr durch Gott eingegossene Geist, und ihre Wirkung die Theilnahme an göttlicher Natur (a Deo infunditur per spiritum inhabitantem et facit naturae divinae consortes[2]). Indem Luther, bemerkt der glorreiche Blutzeuge Johann Fisher, von einer „rein habitualen" Gerechtigkeit nichts wissen will, verwechselt er die durch die Gnade erworbene Gerechtigkeit mit der durch gute Werke fort und fort zu erwerbenden, wodurch ihm der Gnadenstand der Gerechten in eine fortwährende Rechtfertigung übergeht (tu simul has permisces, alteram alteri, ut totam vitam nostram non justitiam, sed justificationem esse contendas[3]). Eine in der Seele bleibende Gabe (donum in anima permanens) und sohin eine „bloß ruhende Kraft" ist die habituale Gnade auch dem gleichzeitigen Niederländer Driedo[4]). Die Gnade, lehrt Stapleton, ist in dem Sinn eine habituale, weil sie auch dann, wenn wir selber nicht thätig sind, in uns vorhanden ist (in nobis permanens etiam cum nihil agimus[5]). Und daß sie uns wirklich auf diese Weise, d. h. als „rein habituale" mitgetheilt werde, ist nach Bellarmin nicht bloß eine theologische Ansicht, sondern die Lehre der gesammten Kirche[6]). Dies Urtheil macht Suarez zu dem seinigen; denn er hält die Lehre, daß die gerechtmachende Gnade nicht nothwendig mit einem „actuellen persönlichen Vermögensgebrauch" verbunden und sohin bisweilen eine „bloß ruhende Kraft" sei, — für dogmatisch feststehend[7]). Und das war sie an sich betrachtet schon vor dem Concil von Trient,

---

1) Explicat. articulor. venerand. facultat. Lovan. tom. II. Lovan. 1557 pag. 35.

2) Ibid. pag. 12.

3) Assert. Lutheran. confut. Antwerp. 1523. artic. 5. fol. 65.

4) De grat. et lib. arbitr. lib. I. tractat. 2. cap. 2. pars 1. oper. Lovan. 1552 tom. III. fol. 78 b.

5) Universa justificationis doctrin. lib. V. proleg. 3. Paris 1582 pag. 118.

6) De grat. et lib. arbitr. lib. I. cap. 3.

7) De grat. lib. VI. cap. 3. nro. 6: Censeo, veritatem hanc esse definitam de fide a concilio Tridentino saltem in hoc sensu, quod gratia, qua sumus permanenter justi, est res aliqua creata distincta ab actibus et cessantibus illis in homine permanens.

obschon sie erst dieses als Dogma erklärt hat[1]). Zwar gebraucht es nicht den Ausdruck Habitus; allein die damit ausgedrückte Sache ist nach dem Urtheil des Valentia durch die Bestimmung, daß dem Menschen bei seiner Rechtfertigung Glaube, Hoffnung und Liebe eingegossen werden, — wenigstens mittelbar definirt, da von einer Eingießung jener Tugenden doch nur insoweit, als sie unter dem Gesichtspunkt einer „bloß ruhenden Kraft" in Betracht kommen, füglich die Rede sein kann[2]).

Diese Ueberzeugung stützt sich vornehmlich auf einen Ausspruch des römischen Katechismus. Ihm zufolge ist bekanntlich die Gnade, deren Annahme das Tridentinum vorschreibt, eine der Seele inhärirende göttliche Beschaffenheit (est autem gratia, quemadmodum Tridentina synodus ab omnibus credendum poena anathematis proposita decrevit, divina qualitas in anima inhaerens[3]). Und daß sie uns „für einen erst möglichen, künftigen Gebrauch" mitgetheilt werde, sagt der Katechismus nicht minder deutlich; denn sie wird es zu dem Zwecke, uns zu allen Werken der christlichen Frömmigkeit tüchtig zu machen (quae nos ad omnia Christianae pietatis officia habiles reddit[4]).

Der Ausspruch des römischen Katechismus — so groß ist seine Autorität — reicht zur endgültigen Entscheidung der Controverse mit Kuhn vollständig hin. Die wissenschaftliche Gründlichkeit erheischt jedoch, daß wir die Lehre des Concils aus ihm selber darlegen.

---

1) Ibid. nro. 3: Duobus modis aliquid esse potest de fide, scilicet vel in se vel quoad promulgationem et sufficientem propositionem universae Ecclesiae factam. Cum ergo negamus hoc fuisse de fide ante concilium Tridentinum, hoc posteriori modo intelligendum est. Nihilominus tamen verum censeo, hoc dogma in se spectatum semper fuisse de fide, quia re vera erat in scriptura contentum.

2) Commentar. tom. II. disp. 4. quaest. 3. punct. 4: Implicite saltem et re ipsa definita videtur assertio habituum infusorum. Nam fides, spes et caritas non satis bene intelliguntur infundi, si tantum sint dona seu auxilia Dei actualia et non etiam habitus permanentes.

3) Pars II. cap. 2. q. 49.

4) Ibid. q. 51.

2. Ob sich die Lehre, daß die Gnadenmittheilung nur in Hinsicht auf einen actuellen persönlichen Vermögensgebrauch geschehe, mit dem Tridentinum vertrage.

Die Rechtfertigung bedingt nach tridentinischer Lehre eine Mittheilung der Verdienste des Leidens unseres Herrn Jesu Christi. Diese aber kommt dadurch zum Vollzug, daß kraft des Verdienstes jenes heiligsten Leidens die Liebe Gottes durch den heil. Geist in die Herzen der Gerechtfertigten ausgegossen wird und ihnen inhärirt. Der Mensch empfängt daher bei seiner Rechtfertigung, durch welche er Christo eingepflanzt wird, von diesem zugleich mit der Sündenvergebung den Glauben, die Hoffnung und die Liebe [1]). Entspringen nun diese Tugenden, durch deren Eingießung die Seele gerecht wird, aus einem „actuellen persönlichen Vermögensgebrauch?" Dem müßte so sein, fände wirklich die Gnadenmittheilung, was Kuhn behaupten soll, nur in dieser Absicht Statt. Allein der Text des Concils schließt diese Deutung aus.

Seiner Lehre gemäß richtet sich das Maß der jedem Einzelnen auf Grund der ihm eingegossenen Tugenden inhärirenden Gerechtigkeit nach seiner eigenen Empfänglichkeit und Mitwirkung (justitiam in nobis recipientes unusquisque suam . . . secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem), und diese Vorbereitung auf die Rechtfertigung kommt durch Acte derselben Tugenden, welche der Mensch im Augenblick seiner Rechtfertigung eingegossen erhält, zu Stande (cap. 6). Ist dem aber so; dann sind unter den Tugenden, deren Eingießung die Seele gerecht macht (can. 11), so gewiß keine Tugendacte zu verstehen, als die Rechtfertigungsgnade und die Vorbereitung darauf sowohl der Natur der Sache nach als auch der ausdrücklichen Erklärung des Concils gemäß (can. 3) zwei verschiedene Dinge sind.

---

1) Sess. VI. cap. 7: Quamquam enim nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur; id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhaeret, unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem.

Dieselben Tugenden, welche das Concil als den Grund der unserer Seele inhärirenden Gerechtigkeit bezeichnet, werden bei der Taufe auch den Kindern eingegossen. Denn sie bewirkt auch in ihnen eine Mittheilung des Verdienstes Christi (sess. V. can. 3), und diese setzt bekanntlich eine Eingießung jener Tugenden voraus (sess. VI. cap. 7). Findet sich aber „ein actueller persönlicher Vermögens gebrauch," in Hinsicht auf welchen allein die Kuhn'sche Theologie von einer innern Gnade redet, — auch in den getauften Kindern? Das Concil sagt uns ausdrücklich, daß sie noch keinen Glaubensact vollbringen. Zählt es sie nichtsdestoweniger (sess. VII. de bapt. can. 13) den Gläubigen bei (Si quis dixerit parvulos eo quod actum credendi non habent, suscepto baptismo inter fideles computandos non esse A. S.); so gibt es damit deutlich zu verstehen, es werde ihnen die Glaubensgnade nicht „in Hinsicht auf einen actuellen persönlichen Vermögensgebrauch," sondern „für einen erst möglichen, künftigen" mitgetheilt, d. h. als „rein habituale" oder als eine „bloß ruhende Kraft." Dieser Begriff ist sonach unzweifelhaft tridentinisch, und steht folglich die Lehre Kuhn's, welche seinem Vertheidiger zufolge „nur in Hinsicht auf einen actuellen persönlichen Vermögensgebrauch" eine innere Gnade annimmt, mit den Bestimmungen des Concils in Widerspruch.

Nach tridentinischer Lehre gibt es keine Rechtfertigung mit Ausschluß der innern Gnade (sess. VI. can. 11: Si quis dixerit homines justificari exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum sanctum diffundatur atque illis inhaereat, A. S.). Wird sonach die Rechtfertigung durch die Taufe bewirkt (sess. V. can. 5); so wird auch bei der Kindertaufe, welcher das Concil in einer eigenen Bestimmung (can. 4) die rechtfertigende Wirksamkeit zuschreibt, die innere Gnade mitgetheilt. Die Behauptung Kuhn's, „daß die Frage in Betreff der Erwählung der unmündigen Kinder durch Verleihung der christlichen Taufe vor Allem dem Gebiet der äußern Heilsvermittlung anheimfällt" und daß ihre Rechtfertigung „ein anderes Fundament hat, als die unmittelbare Heilsbewirkung" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 1086 f), ist daher mit dem Tridentinum ebensowenig verträglich, als vom Kuhn'schen Standpunkte aus unabweisbar, so gewiß, als der letztere eine innere Gnade „nur in Hinsicht auf einen actuellen persönlichen Vermögens-

gebrauch" kennt und „eine zeitliche Priorität der zuvorkommenden Gnade vor der freien Einstimmung oder Nichteinstimmung des Willens nur in Bezug auf die mannigfach vermittelten äußern Gnadeneinflüsse Gottes, nicht auf die unmittelbar von ihm kommenden, innern anzunehmen scheint." Denn hieraus „folgt" in der That, was sein Vertheidiger daraus folgert, „daß die unmündigen Kinder keine rein habitualen Gnadenwirkungen empfangen, weil sie noch keine actualen empfangen, und daß sie in Folge dessen durch das hl. Sacrament der Taufe nur negativ gerechtfertigt werden, ohne Empfang einer der Seele einwohnenden, positiv-innerlichen, habitualen Gnade" (Sp. 707).

Herr Schmid glaubt die Lehre Kuhn's durch die bloße Bemerkung, daß sie „eine der causalen Ordnung nach dem freien Willen zuvorkommende Gnade Gottes anerkennt," was er auffallender Weise behauptet, daß von uns geläugnet werde, hinreichend vertheidiget zu haben. „Und das," sagt er, ist „jedenfalls die Hauptsache," mit dem bedeutsamen Geständniß: „nur eine der zeitlichen Ordnung nach demselben (dem freien Willen) zuvorkommende Gnade scheint er zu läugnen" (Sp. 681). Herr Schmid hält sonach die Anerkennung einer auch zeitlich zuvorkommenden Gnade, obschon er sich selber dafür entscheidet, wenigstens für keine „Hauptsache." Daß sie aber dieses wirklich sei, beweist die von Kuhn und ihm selber ganz richtig daraus gezogene Folgerung, daß die Taufwirkung „dem Gebiet der äußern Heilsvermittlung anheimfalle," auf das Schlagendste. Inzwischen hat er auch diese Aufstellung zu schützen wenigstens den Versuch gemacht. Nach der ganz irrelevanten Bemerkung nämlich, angesehene Theologen der nachscholastischen Zeit betrachteten die zuvorkommende und die mitwirkende Gnade nicht nur als der Zeit nach mit einander thätig, sondern nicht einmal als sachlich unterschieden (Sp. 682), was deßhalb irrelevant ist, weil die fraglichen Theologen dabei keineswegs an die habituale Gnade denken, — spricht er sich zu Gunsten jener Kuhn'schen Theorie folgendermaßen aus:

„Schäzler hält nach Suarez u. A. dafür, das Concil von Vienne habe es zwar nur als die probablere Ansicht erklärt, daß die Tugendgnaden und die Rechtfertigungsgnade den getauften

Kindern habituell eingegossen werden, daß die Rechtfertigung derselben also keine bloß äußerliche Gerechterklärung sei; das Concil von Trient habe aber diese Ansicht als Dogma erklärt, indem es z. B. sage: caritas Dei diffunditur et caet. (sess. VI. cap. 7. can. 11); hiermit habe es um so mehr als Dogma erklärt, daß den Erwachsenen bleibende Gnaden im Unterschiede von den vorübergehenden, actuellen mitgetheilt werden, was früher nur sententia communis gewesen sei. Dieser Ansicht zufolge erklärt Schäzler die Kuhn'sche Lehre für eine dem tridentinischen Dogma geradezu widersprechende. Große Theologen, die in nachtridentinischer Zeit geschrieben haben, wie z. B. Soto, Medina, Vasquez, Cano, Bañez u. s. w., stellen in Abrede, daß das Concil von Trient all jenes förmlich als Dogma erklärt habe; es habe jenen Satz von der den Gerechtfertigten inhärirenden Liebesgnade nicht in ausdrücklicher Weise auch auf die Unmündigen ausgedehnt und habe dieselbe nicht in ausdrücklicher Weise als eine bleibende, habituale bezeichnet" (Sp. 708). Prüfen wir diese Beweisführung.

3. Daß die Kindertaufe keine bloß äußerliche Gerechterklärung bewirke, erklären alle Theologen, insbesondere die von Herrn Schmid für die entgegengesetzte Meinung angeführten, für ein definirtes Dogma.

Daß die den Gerechtfertigten inhärirende Liebesgnade als eine bleibende, habituale zu begreifen sei, ist nach Soto die übereinstimmende Ansicht aller Theologen (de gratia et tribus theologicis virtutibus summa consensio est inter theologos, habitus esse infusos). Dabei gehen sie vornehmlich von der Erwägung aus, daß auch die getauften Kinder so gewiß, als sie durch das Blut Christi Kinder Gottes geworden sind, die Gnade und die Tugenden zur Grundlegung ihres geistlichen Lebens mitgetheilt erhalten. Da sie aber ihrer Unmündigkeit wegen noch nicht in der Lage sind, Acte dieses höhern Lebens zu vollbringen; so ist die Ansicht, daß ihnen seine Principien wenigstens als rein habituale verliehen werden, offenbar keine bloße Meinung (plus quam conjectura est, eadem illis impertiri per modum habitus). Denn das Concil von Trient begreift die Rechtfer-

tigung überhaupt als eine Eingießung der Gerechtigkeit (in ipsa justificatione *infundi* justitiam), und von den Wiedergeborenen, wozu jedenfalls auch die getauften Kinder gehören, haben wir bei Strafe des Anathems festzuhalten, daß die Liebesgnade in ihre Herzen ausgegossen werde. Obschon diese Bestimmung — dem Berichte Soto's zufolge mit Absicht — von dem Ausdruck „Habitus" Umgang nimmt[1]); so ist doch seinem Urtheil gemäß wenigstens die Anerkennung der Rechtfertigungsgnade als einer inhärirenden und sohin als keiner bloßen Gerechterklärung — katholisches Dogma, sei sie nun mit einem Act der Seele verbunden oder, unter welchem Gesichtspunkt allein die unmündigen Kinder dafür empfänglich sind, eine rein habituale (est ergo confessio catholica, gratiam Dei, utcunque id fuerit, nobis *inesse*, seu in habitu seu in actu). Die Auffassung der Taufwirkung als einer bloßen Gerechterklärung widerstreitet daher dem definirten Dogma nicht gerade insofern, als ihr die Taufgnade keine habituale ist, was allerdings das Concil nicht ausdrücklich definirt hat, sondern weil sie dieselbe als keine inhärirende begreift. Dadurch aber, daß es dieses dogmatisch festgestellt hat, sowie durch die Bezeichnung der Gnadenmittheilung als einer Eingießung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe hat das Concil die Ansicht, daß uns diese Tugenden als rein habituale mitgetheilt werden, wenigstens gutgeheißen (probatissimum habet); weßhalb Soto nicht ansteht, die Verwerfung der Gnade als einer rein habitualen für eine grenzenlose Vermessenheit (ingentissima temeritas) zu erklären[2]).

---

1) De natura et gratia lib. II. cap. 18. pag. 149.

2) Ibid. cap. 19. pag. 156: Anathema (synodus Tridentina) eum censet, qui inhaerentem justitiam non confiteatur, nempe auxilia, quae virtute baptismi et justificantis gratiae Deus impendit justificatis ad operandum (d. h. „für einen erst möglichen, künftigen Gebrauch"). Et ideo quidquid sit de habitibus, haereticus ex hinc habendus est, qui justitiam inhaerentem negaverit. At quamvis nomen habitus subticuerit (quia non duxit illos sub anathemate sancire), tamen utendo nomine infusionis fidei, spei et caritatis, et appellando inhaerentem justitiam stolam primam restitutam pro illa, quam Adam perdiderat (und so nennt gerade das Concil die Taufgnade), probatissimum habet, auxilia hujusmodi nobis ferri per infusos habitus, quibus Christum induimus; adeo ut ingentissima jam sit temeritas habitus negare.

Zweitens beruft sich Herr Schmid auf Medina. Auch der geisteskräftige Dominicaner soll der Meinung sein, das Concil von Trient habe nicht „förmlich als Dogma erklärt," daß die Rechtfertigung der getauften Kinder „keine bloß äußerliche Gerechterklärung sei." Zufällig aber behauptet er mit dürren Worten, das Tridentinum habe dieses definirt (parvuli baptizati justificantur per justitiam divinitus infusam et illis inhaerentem, ut definit concilium Tridentinum). Und daraus, daß ihre Gerechtigkeit eine inhärirende ist, schließt er, daß sie als rein habituale zu begreifen sei, aus dem nahe liegenden Grunde, weil die unmündigen Kinder Acte der Gerechtigkeit zu vollbringen noch nicht fähig sind (non justificantur per actum aliquem infusum, ut plane constat; ergo justificantur per qualitatem inhaerentem, quae per modum habitus illis inhaereat). Allerdings lehrt auch Medina nach dem Vorgange Soto's, es sei der Begriff einer habitualen Gnade als solcher, oder daß der Grund der uns inhärirenden Gerechtigkeit gerade als Habitus zu begreifen sei, nicht förmliches Dogma. Haben aber wir dies behauptet? S. 14 unserer Schrift „Natur und Uebernatur" sagen wir das gerade Gegentheil. Nicht deßhalb also, weil sie den hergebrachten Begriff der habitualen Gnade verwirft, erklären wir „die Kuhn'sche Lehre für eine dem tridentinischen Dogma geradezu widersprechende," sondern weil sie die Rechtfertigung als eine „bloß äußerliche Gerechterklärung" begreift. Und das weiß Medina so wenig als wir mit „dem tridentinischen Dogma" zu vereinbaren. Denn daß die Rechtfertigung des Menschen „keine bloß äußerliche Gerechterklärung," sondern eine Erneuerung seines Innern sei, was bei den unmündigen Kindern die Eingießung einer habitualen Gnade wesentlich bedingt, — ist auch ihm ein Glaubenssatz (dogma pertinens ad doctrinam fidei [1]).

1) Exposit. in prim. secund. D. Thom. q. 110. a. 2: Ex definitione concilii non colligitur, quod gratia et caritas sint qualitates infusae (d. h. nicht mit dogmatischer Gewißheit; denn Medina selbst bemerkt, die klarste und passendste Erklärung jener Bestimmung sei die im Sinne der habitualen Gnade, weßhalb er urtheilt: Dogma *temerarium* est negare gratiam et caritatem esse qualitates divinitus infusas in anima inhaerentes); sed tantum colligitur, esse dogma pertinens ad doctrinam fidei, quod justitia, qua homo justificatur, non est aliquid extrinsecum, sed est interior renovatio interioris hominis, quae renovatio potest fieri vel per infusionem

Nicht glücklicher ist die Berufung auf Vasquez. Die Kirche, sagt er, bezeichnet zwar nicht ausdrücklich die Rechtfertigung der getauften Kinder und die der Erwachsenen, welche ohne vollkommene Reue kraft des Sacraments gerechtfertiget werden, als die Wirkung einer habitualen Gnade, sondern beschränkt sich auf die Bestimmung, daß die christliche Gerechtigkeit Allen, welche ihrer überhaupt theilhaftig werden, inhärire. Hieraus aber folgt nach dem Urtheil des Vasquez mit Evidenz, daß sowohl die unmündigen Kinder als auch diejenigen Erwachsenen, welche die Sündenvergebung kraft des Sacraments empfangen, ausschließlich durch eine habituale Gnade und eine ihnen bleibend inwohnende Beschaffenheit (solo habitu et qualitate permanente) gerechtfertiget werden. Diese Ansicht ist nach Vasquez mit dem katholischen Glauben so enge verbunden, daß ihre Läugnung ein Irrthum ist. Folgt sie doch mit Evidenz aus zwei Prämissen, deren eine ein Glaubenssatz ist und deren andere von selber einleuchtet. Jenes, d. h. definirtes Dogma ist die Wahrheit, daß Niemand, auch die getauften Kinder nicht, durch „bloß äußerliche Gerechterklärung" gerechtfertiget werde (certa fide credendum est, quemlibet justum justitia inhaerente justificari; id enim tam de adultis quam de parvulis definitum esse in concilio Tridentino jam ostendimus). Evident aber ist der andere Satz, daß die Gerechtigkeit unserer Seele, wenn sie ihr inhärirt, ein Accidens sein müsse, was bei den unmündigen, noch keiner Thätigkeit fähigen Kindern nur eine bleibende Beschaffenheit, eine „ruhende Kraft" oder ein Habitus sein kann. Steht also der Satz, daß die Taufgnade eine rein habituale sei, in so enger Beziehung zu einer definirten Glaubenswahrheit; so gehört auch er selber, obschon nicht ausdrücklich als Dogma definirt, zum katholischen Glauben (haec consequentia cum evidens sit et ex altera praemissa de fide, altera vero naturaliter evidente colligat, plane demonstrat, conclusionem ad fidem catholicam pertinere, licet expresse definita non sit[1]).

Unsere Leser werden sich verwundert fragen, was wohl den Münchner Dogmatiker bewogen hat, zum Schutze der Kuhn'schen

---

alicujus qualitatis permanentis vel per solam actualem motionem auxilii divini, sine aliqua qualitate.

1) Commentar. ac disput. in prim. secund. S. Thom. disp 203. cap. 6.

Lehre das Zeugniß eines Mannes anzurufen, der ihr so entschieden widerspricht? Hiezu hat ihn wahrscheinlich folgender Umstand verleitet. Vasquez bekennt sich nämlich zu der eigenthümlichen, von der sententia communis abweichenden Ansicht, daß die Rechtfertigung Erwachsener durch den bloßen Act der vollkommenen Reue und ohne Eingießung einer habitualen Gnade — wenigstens möglich sei[1]). Diese Möglichkeit allein und dazu ausschließlich bezüglich der Rechtfertigung Erwachsener hat er bei der Behauptung, es sei nicht dogmatisch definirt, daß die Rechtfertigung auch da, wo sie keine Wirkung des Sacraments ist, nur mittelst der habitualen Gnade zu Stande komme, im Auge. Und seine Ansicht von der Möglichkeit einer Rechtfertigung durch die bloße Reue und ohne habituale Gnade scheint ihm deßhalb mit dem Tridentinum vereinbar, weil auch die Reue der Seele inhärirt. Folglich, meint er, würde sich auch bei dieser Auffassung die bezüglich des Wesens der Rechtfertigung allein dogmatisch definirte Lehre, daß sie „keine bloß äußerliche Gerechterklärung" sei, vollständig bewahrheiten[2]). Erklärt sohin Herr Schmid seine Ansicht, „daß das Concil von Trient den Satz von der den Gerechtfertigten inhärirenden Liebesgnade nicht in ausdrücklicher Weise auch auf die Unmündigen ausgedehnt habe," für die des Vasquez; — so widerstreitet diese Erklärung in zweifacher Hinsicht der thatsächlichen Wahrheit. Denn erstens behauptet Vasquez auf das Bestimmteste, daß der Satz von der den Gerechtfertigten inhärirenden Liebesgnade auch bei der Weise der Rechtfertigung, die er selber wenigstens

1) Ibid. cap. 10: Solum contendimus probabile esse, contritionem formatam dilectione Dei super omnia ex se tantae virtutis esse, ut sine gratia habituali et sine novo favore ei accedente justificare nos posset de potentia absoluta, si separaretur ab habitu. Addendum tamen est, nunc quidem justificationem nostram et emundationem a peccato mortali fieri per habitum gratiae, non per contritionem.

2) Ibid. cap. 6: Cum hactenus solum ab Ecclesia definitum sit, omnem justificationem fieri per gratiam inhaerentem, et ea quae de gratia inhaerente dicuntur, de ipso affectu contritionis vere intelligi et dici possint, satisfieri videretur definitioni Ecclesiae, si in iis, in quibus contritio esse potest, ipsimet contritioni tamquam formali causae justificatio tribueretur, ac proinde non erit definitum, justificationem adultorum extra sacramentum fieri per habitum gratiae permanentem.

als möglich vertheidigt, zur Geltung käme, und zweitens liegt ihm der Gedanke, die fragliche Auffassung der Rechtfertigung auch auf die Unmündigen auszudehnen, durchaus fern.

Auch die Behauptung des Canus, den Herr Schmid als vierten Gewährsmann anführt, daß die Auffassung der Rechtfertigungsgnade als einer qualitas nicht dogmatisch definirt sei [1]), bedeutet bloß, es habe sich das Concil auf keine begriffliche Bestimmung jener Gnade eingelassen. Die Verwerfung dieses Ausdrucks also ist so lange, als die damit bezeichnete Sache festgehalten wird, kein Verstoß gegen die Lehre des Concils. In demselben Sinn lehrt schließlich Bañez, die Behauptung, daß die Gnade nicht als bleibende Beschaffenheit der Seele eingegossen werde, sei keine Häresie noch ein ausdrücklicher Irrthum im Glauben. Wer sie aber aufstellt, der ist auch ihm ein schlechter Philosoph und ein vermessener Theologe (non solum malus philosophus, sed et temerarius theologus). Denn daß die Liebesgnade eine der Seele eingegossene Beschaffenheit sei, ist seiner Ansicht nach so gewiß, daß die Behauptung des Gegentheils als vermessen erscheint und an den Irrthum anstreifend (errori proximum). Dies Urtheil aber wohlgemerkt bezieht sich bloß auf die Frage, ob die Liebesgnade als Habitus zu begreifen sei. Eine andere ist die Frage, ob die gerechtmachende Gnade der Seele inhärire. Wer dies läugnet, der setzt sich mit dem Tridentinum selber, das die Auffassung der christlichen Gerechtigkeit als einer der Seele inhärirenden dogmatisch definirt hat, in offenen Widerspruch (in concilio Tridentino *definitur,* nos justificari per justitiam inhaerentem, et quod fides spes et caritas infunduntur in ipsa justificatione, et quod caritas nobis inhaeret [2]). Herr Schmid thut daher dem großen Theologen Unrecht, wenn er ihm die Meinung zuschreibt, das Concil von Trient habe die Lehre, daß die Liebesgnade auch den Unmündigen inhärire und auch ihnen eine „positiv-innerliche, habituale Gnade zukomme und einwohne," — nicht „förmlich als Dogma erklärt."

Was ist noch „förmliches" Dogma, wenn es nicht dieses ist? Der ganze Streit mit den Protestanten dreht sich nach

1) De loc. theolog. lib. VII. cap. 2. pag. 394. Relect. de sacrament. pars IV. concl. 5. pag. 896.

2) Comment r. in secund. secund. D. Thom. q. 23. a. 2.

Bellarmin um die einfache Frage: ob das, wodurch wir zu Gerechten werden (die causa formalis unserer Rechtfertigung), der Seele schlechthin inhärire oder nicht[1])? Das Concil von Trient (sess. VI. cap. 7) bejaht diese Frage durch die bekannte Bestimmung, daß die causa formalis unserer Rechtfertigung eine einzige sei, nämlich die uns inhärirende Liebesgnade (unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae ... id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhaeret). Dieses dogmatische Resultat nun stellt der Dogmatiker von München durch die Bemerkung, das Concil „habe jenen Satz von der den Gerechtfertigten inhärirenden Liebesgnade nicht in ausdrücklicher Weise auch auf die Unmündigen ausgedehnt," — in Frage. Denn werden die unmündigen Kinder, weil ohne inhärirende Liebesgnade, „durch das h. Sacrament der Taufe nur negativ gerechtfertigt, ohne Empfang einer der Seele einwohnenden, positiv-innerlichen, habitualen Gnade" (Sp. 707); so ist folgerichtig nicht die inhärirende Liebesgnade — die alleinige Formalursache unserer Rechtfertigung. Dann aber ist die Controverse mit dem Protestantismus — wenn anders Bellarmin die Sache richtig beurtheilt — dogmatisch noch nicht entschieden.

Die tridentinische Bestimmung auf diese Weise abzuschwächen hat Herr Schmid als Vertheidiger Kuhn's ein besonderes Interesse.

4. Ist zur Rechtfertigung des Menschen außer seiner innern Heiligung noch eine äußere Imputation der Gerechtigkeit Christi nothwendig?

„Stellen wir also," lehrt der Dogmatiker von Tübingen, „die erweckende und gerecht (heilig-) machende Gnade auf die eine, den göttlichen actus forensis, nämlich die imputatio justitiae Christi als Sündennachlassung und Aufnahme in die Kindschaft

1) De justificat. lib. II. cap. 2: Status totius controversiae revocari potest ad hanc simplicem quaestionem, sit ne formalis causa absolutae justificationis justitia in nobis inhaerens an non.

Gottes, auf die andere Seite, so findet auf jener Seite das Wort Gottes und das Sacrament, sofern es verbal und significant ist, auf dieser das Sacrament im höchsten Sinne als wirksames Zeichen der Gnade den Ort seiner Wirksamkeit. Jetzt ist der ganze Gegenstand dem begreifenden Verständniß nahe gerückt. Unschwer läßt sich einsehen, einmal: wie das Wort Gottes und die Sacramente als Sinnbilder der Gnade geeignet sind, den Glauben und was mit ihm zusammenhängt zu erwecken und zu kräftigen, d. h. die hierauf gerichtete Thätigkeit des heil. Geistes dadurch zu vermitteln, daß sie auf Sinn, Geist und Gemüth einwirken und uns der göttlichen Einwirkung zugänglich machen[1]); sodann, wie Gott die Communication der Verdienste seines Sohnes an Handlungen knüpft, durch welche der Mensch sich dem Leibe Christi incorporirt (als Glied seiner Kirche darstellt), und so mit dem Haupte selbst, dem Quellpunkt des geistigen Lebens, in unmittelbare Verbindung kommt. Man kann sagen, die Sacramente vermitteln unsere Lebensgemeinschaft mit Christo in zweifacher Weise: als eine äußere, insofern wir durch sie der Kirche incorporirt werden (durch die Taufe das sacramentum fidei, bez. die Buße), und bleiben, beziehungsweise uns enger ihr verbinden (durch die übrigen Sacramente); als innere, insofern uns unter Voraussetzung des Glaubens durch sie die Gnade Gottes und das Verdienst Christi mitgetheilt wird. Dieser doppelten Lebensgemeinschaft entspricht die zweifache Wirkung der Rechtfertigung, die die Sacramente vermitteln: 1) die so zu sagen bloß äußerliche Gerechterklärung durch Imputation

1) Thut dies aber das Sacrament nicht als wirksames Zeichen der Gnade, sondern nur insoweit es verbal und significant ist; so ist seine Einwirkung auf den Geist, wodurch es den Glauben erweckt und kräftigt, folgerichtig dieselbe, welche auch der Predigt zukommt, denn auch sie ist in diesem Sinne ein Zeichen der Gnade. Von einer Wirksamkeit ex opere operato kann dabei nicht die Rede sein. Damit aber ist die tridentinische Anschauung, daß die Sacramente ex opere operato Gnade spenden (sess. VII. de sacram. in gener. can. 8: per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato conferri gratiam) bereits verlassen. Denn in Absicht auf „die erweckende und gerecht (heilig-) machende Gnade" ist das Sacrament nur insofern wirksam, als es „verbal und significant" ist, folglich nicht „als wirksames Zeichen der Gnade," nicht ex opere operato. Verglch. unsere Schrift „Natur und Uebernatur" S. 378 f.

des Verdienstes Christi, und 2) die Gerechtmachung oder Heiligung durch die innerlich restaurirende und belebende Kraft seiner Gnade" (Quartalschrift 1855 S. 24 ff).

Demselben Gedanken hat Kuhn an einem andern Ort den folgenden Ausdruck gegeben: „Mit der Nachlassung der Erbsünde und der damit beginnenden Wiederanknüpfung Gottes tritt die auf den Willen wirkende und ihn zum guten Willen umschaffende göttliche Gnade wieder ein. Jenes geschieht per imputationem justitiae Christi, dieses per infusionem habitus justitiae propriae; beide stehen in Wechselwirkung zu einander, und ebenso sind sie theils bedingt, theils gefolgt durch actuelle Erweckungen der Gnade und Bethätigungen des Willens im Guten" (Quartalschrift 1853 S. 75).

Daß zur Rechtfertigung (wenigstens Erwachsener) auch nach Kuhn'scher Lehre eine innere Gnadenmittheilung erfordert werde, bestreite ich nicht. Geht sie aber darin auf? Nach katholischer Lehre: ja, nach Kuhn'scher: nein.

Mit denselben Worten kennzeichnet bekanntlich Bellarmin den Gegensatz der katholischen und protestantischen Rechtfertigungslehre. Auch die Vertreter der letztern sprechen von einer inhärirenden Gnade als der Ursache unserer Gerechtigkeit; aber sie ist ihnen nicht ihre alleinige Ursache (nolunt eam absolute justificare [1]). Und daß nur dieses Bekenntniß dem katholischen Gedanken gerecht werde, beweist außer der Bezeichnung der inhärirenden Liebesgnade als der unica causa formalis unserer Rechtfertigung die weitere tridentinische Bestimmung (sess. VI. cap. 7), daß sie nicht bloße Sündenvergebung, sondern zugleich eine Heiligung und Erneuerung des innerlichen Menschen sei (justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis). Durch sie, d. h. durch die Gnade, welche den innerlichen Menschen erneuert, wird er aus einem Ungerechten ein Gerechter (unde homo ex injusto fit justus et ex inimico amicus). Die Rechtfertigung heißt daher schlechthin (cap. 4) eine Versetzung in den Gnadenstand (translatio in statum gratiae), zum Zeichen, daß die Gnade unmittelbar durch sich selber den Menschen gerecht macht. So wird auch die Erbsünde — und dasselbe gilt von jeder Tod-

---

1) De justificat. lib. II. cap. 2.

sünde — durch die Gnade des Taufsacraments (beziehungsweise die der Buße) getilgt (sess. V. can. 5). Demgemäß faßt das Concil (can. 1) die Heiligkeit und Gerechtigkeit des ersten Menschen als ein und dieselbe Sache (sanctitatem et justitiam, *in qua* constitutus fuerat), sowie Christus (can. 3) beides zugleich für uns geworden ist (factus nobis justitia, sanctificatio et redemptio).

Auch die heil. Schrift (Tit. 3, 7) begreift die Rechtfertigung als eine Wirkung der Gnade (justificati gratia ipsius) und verbindet sie mit der Heiligung (1 Kor. 6, 11). Denn die Vereinigung mit Christo, welche durch die Gnade hergestellt wird, tilgt die Schuld der Sünde (Röm. 8, 1); wir sterben daher in dem Maße der Sünde ab, als wir in Christo, was die Gnade bewirkt, zu leben anfangen (6, 11). Die Gnade ist ferner der heil. Schrift gemäß (2 Kor. 4, 6. Eph. 5, 8. Kol. 1, 12. 13. 1 Thessal. 5, 5. 1 Petr. 2, 9) ein Licht, das Gott in unsern Seelen anzündet. Das Licht hat aber keine Gemeinschaft mit der Finsterniß (2 Kor. 6, 14). Diese, welche in der Sünde besteht, wird daher durch die Gnade so gewiß, als sie ein Licht ist, ausgeschlossen. Wer aus Gott geboren ist, ist deßhalb ohne Sünde, weil er den Samen Gottes, womit offenbar die habituale Gnade gemeint ist, in sich hat; so lange also die in der Seele bleibt, ist sie unmöglich im Zustand der Sünde, welche durch die Gnade (die habituale) ausgeschlossen wird (1 Joh. 3, 9). Ist doch der Flecken der Sünde, um mit St. Thomas zu reden, nichts Anderes, als eine Zerstörung jener Schönheit, welche die Seele durch die Gnade empfängt (maculam quidem incurrit, in quantum privatur decore gratiae ex deformitate peccati [1]). Die Wiedererlangung der Gnade ist daher nothwendig zugleich eine Tilgung jenes Fleckens.

Dies hält Vasquez, der bei keinem Vernünftigen — wir werden später sehen warum — in den Verdacht einer zu engherzigen Auffassung der Kirchenlehre kommen kann, für so gewiß, daß er die Ansicht, es sei die inhärirende Gnade für sich allein keine hinreichende Ursache der Rechtfertigung, sondern werde hiezu noch außerdem eine „äußerliche Gerechterklärung" erfordert, — für unvereinbar mit dem Tridentinum erklärt.

1) 1. 2. q. 109. a. 7.

Si eorum sententiae, sagt er von den Vertretern dieser Auffassung, recte expendantur, veram rationem justitiae inhaerentis e medio tollere videntur, quam patres Tridentini pro viribus adstruere et defendere moliti sunt. Denn das Concil bezeichnet die inhärirende Gerechtigkeit nicht nur überhaupt als die Ursache unserer Rechtfertigung, sondern als ihre hinreichende, da auch einige der Protestanten, deren Lehre es verurtheilen wollte, von einer solchen sprachen, aber so, daß sie dieselbe bloß für eine keimhafte und unvollkommene ansahen. Müssen aber nicht dasselbe auch die behaupten, welche zur Rechtfertigung des Menschen außer seiner innern Heiligung noch eine „äußerliche Gerechterklärung“ für nothwendig halten? Offenbar. Denn wäre die inhärirende Gerechtigkeit eine in ihrer Art vollkommene und keine bloß keimhafte, d. h. reichte sie zur Gerechtmachung des Menschen aus; — wozu bedürfte es dann noch einer „äußerlichen Gerechterklärung?“ Dieser Begriff hat sohin entweder keinen Sinn oder man geht dabei von der Voraussetzung aus, die Vasquez nicht ansteht als häretisch zu bezeichnen, daß die inhärirende Gerechtigkeit unvollkommen und einer Ergänzung bedürftig sei [1]).

Fällt sohin nach tridentinischer Lehre die „Gerechtmachung oder Heiligung durch die innerlich restaurirende und belebende Kraft seiner Gnade“ mit der „Sündennachlassung und Aufnahme in die Kindschaft Gottes“ in Eins zusammen; so darf man nicht mit Kuhn diese auf die eine und jene auf die andere Seite stellen. Vielmehr kommt die „Sündennachlassung“ zugleich mit der innern Heiligung, folglich auf derselben Seite wie diese — zum Vollzug. Dabei ist es ganz gleichgültig, ob man Heiligung und Sündennachlassung für schlechthin Ein und Dasselbe nimmt oder beide unterscheidet. Um die Unzulässigkeit der Kuhn'schen Lehre außer Zweifel zu stellen, genügt die Thatsache, daß beide, Hei-

1) Commentar. ac disput. in prim. secund. S. Thom. disp. 204 cap. 2: Si qualitas seu actus nobis inhaerens suapte natura non constituit nos justos apud Deum, sed accedente Dei favore et acceptatione, atque praesente solum illa qualitate vel actu justificamur et reddimur sancti; efficitur, non inesse nobis veram et perfectam justitiam et sanctitatem, sed imperfectam et inchoatam, quod est dogma haereticorum et aliquorum etiam catholicorum, qui minus caute in hac re haereticis concessisse videntur.

ligung und Sündennachlassung, wie immer sie sich zu einander verhalten mögen, nach tridentinischer Lehre durch die eine Ursache, d. h. die inhärirende Gerechtigkeit, bewirkt werden, sei es nun, daß sie diese Wirkung nach der Natur der Sache selber, d. h. kraft der eigenen Beschaffenheit der heiligmachenden Gnade, oder zufolge besonderer göttlicher Anordnung hervorbringe. Kuhn dagegen stellt eben deßhalb die „Sündennachlassung" auf die eine und die „Heiligung" auf die andere Seite, weil er dieser eine andere Ursache als jener anweist. Nicht die inhärirende Gerechtigkeit, sondern der göttliche actus forensis, nämlich die imputatio justitiae Christi — bewirkt ihm die „Sündennachlassung und Aufnahme in die Kindschaft Gottes," und danach begreift er die Rechtfertigung mit Rücksicht auf diese Wirkung ganz folgerichtig als eine „bloß äußerliche Gerechterklärung durch Imputation des Verdienstes Christi."

Das Verhältniß dieser Lehre zur tridentinischen ist nicht zweifelhaft. Die Annahme einer „Imputation des Verdienstes Christi" im Sinne einer „bloß äußerlichen Gerechterklärung," d. h. gesondert von der „Gerechtmachung oder Heiligung durch die innerlich restaurirende und belebende Kraft seiner Gnade" — denn nur dann kann man diese auf die eine und jene auf die andere Seite stellen — widerstreitet geradezu dem tridentinischen Dogma. Ihm kommt ja die Mittheilung (nicht Imputation) der Verdienste Christi bei der Rechtfertigung eben mittelst der Gerechtmachung und Heiligung, d. h. durch die Eingießung der inhärirenden Liebesgnade, zu Stande (quamquam enim nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur; id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum sanctum caritas diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhaeret). Unsere Gerechtigkeit (cap. 16) wird eben deßhalb, weil sie uns von Gott um des Verdienstes Christi willen eingegossen wird, als göttliche bezeichnet und ist sohin auch in dem Betrachte, in welchem sie sich als die Gerechtigkeit Gottes und Christi darstellt — eine inhärirende (quae enim justitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem justificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum). Wiewohl daher nicht ohne die Gerechtigkeit Christi, werden wir doch nicht durch sie zu Gerechten (can. 10: si quis

dixerit, homines sine Christi justitia, per quam nobis meruit, justificari, aut per eam ipsam formaliter justos esse, A. S.). Kuhn aber begreift „den göttlichen actus forensis, nämlich die imputatio justitiae Christi — als Sündennachlassung und Aufnahme in die Kindschaft Gottes." Hat sonach ihre Imputation als solche diese Wirkung, dann ist die Consequenz, daß sie selber uns gerecht mache (homines per eam ipsam formaliter justos esse) unabweisbar. Und während can. 11 eine Rechtfertigung durch bloße Imputation der Gerechtigkeit Christi mit Ausschluß der inhärirenden Gnade auf das Bestimmteste verwirft (si quis dixerit, homines justificari sola imputatione justitiae Christi exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum sanctum diffundatur atque illis inhaereat, A. S.); — lehrt dagegen Kuhn: „Jenes" (er meint die „Nachlassung der Erbsünde und die damit beginnende Wiederanknüpfung Gottes," was offenbar die Rechtfertigung bedeutet) „geschieht per imputationem justitiae Christi," und zwar allein durch sie (exclusa gratia et caritate, quae illis inhaereat); denn der Zusatz: „dieses" (d. h. der „Wiedereintritt der auf den Willen wirkenden und ihn zum guten Willen umschaffenden göttlichen Gnade," welcher nach Kuhn bloß mit der Rechtfertigung stattfindet, keineswegs aber ihre Ursache, geschweige ihre einzige ist) „per infusionem habitus justitiae propriae," bezeichnet offenbar ihre Wirkung (die der inhärirenden Gnade) als etwas von der Rechtfertigung, welche per imputationem justitiae Christi geschieht, — Verschiedenes. Diese also ist ihre alleinige Ursache, wenigstens nach seiner letztern Aeußerung.

Daß übrigens Kuhn so lehren müsse, daß bei seinem Begriffe des Uebernatürlichen nur die Gerechtigkeit Christi oder Gottes selber, nicht die uns inhärirende Liebesgnade, als die causa formalis unserer Rechtfertigung oder das uns unmittelbar gerecht machende Princip begriffen werden könne, haben wir an einem andern Ort (Natur und Uebernatur S. 377—387) eingehend dargethan. Lassen wir jetzt über die fragliche Lehre selber ein Paar Theologen sprechen.

Der Begriff einer Imputation der Gerechtigkeit Christi, bezeugt Dominicus Soto, sei ihm immer verdächtig gewesen (quod verbum mihi semper suspectum in suspicionem detuli coram sancta synodo prodens, quanta qualiaque isti conficiant

ex hac sua *imputata* justitia [1]). Die Imputation der Gerechtigkeit Christi — wenn man einmal so sprechen will — ist nichts Anderes als die Eingießung der Gnade und der Tugendgaben, wodurch allein wir jener theilhaft werden [2]). Christi Gerechtigkeit ist zwar die Ursache der unserigen, aber nicht ihre Formal-Ursache [3]). Das bloße Bekenntniß einer inhärirenden Heilsgnade genügt daher nicht. Es muß noch die weitere Bestimmung hinzukommen, daß sie zur Rechtfertigung ausreiche und daß sohin ihre gerechtmachende Wirksamkeit nicht erst durch die Imputation der Gerechtigkeit Christi ergänzt werden müsse (non solum justitia illa nobis inhaerente, quam Deus nobis impartit, formaliter sumus justi; sed nulla praeterea opus est imputatione justitiae Christi ad supplendum ejus imperfectionem [4]).

Nicht anders redet Vega. Die Lehre der alten Kirche, welche das Concil von Trient auf's Neue eingeschärft hat, ist die: die Gerechtigkeit Christi ist weder an sich noch insoweit sie durch Mittheilung die unserige geworden ist, als die Formal-Ursache unserer Rechtfertigung zu begreifen (justitiam Christi neque in se neque ut communicatam nobis et suo modo nostram factam esse causam formalem nostrae justificationis). Denn ist die inhärirende Liebesgnade überhaupt die Formal-Ursache unserer Rechtfertigung; dann muß sie auch (wie wirklich von dem tridentinischen Rechtfertigungsdecret) als ihre alleinige begriffen werden. Dies folgt schon aus dem Begriffe einer causa formalis, was die inhärirende Gnade bezüglich unserer Rechtfertigung nur dann ist, wenn sie die Seele gerecht macht. Dann aber ist die Annahme einer zweiten Ursache zur Hervorbringung derselben Wirkung vollständig überflüssig (unius enim effectus tantum est unica causa formalis). Wer sonach in den Begriff der Formal-Ursache unserer Rechtfertigung die Gerechtigkeit Christi

1) De natur. et grat. lib. II. cap. 20. pag. 156.

2) Ibid. pag. 159: Haud imus inficias, justitiam Christi imputari nobis; sed hoc tamen nihil aliud est prorsus, quam infundi nobis gratiam et dona, quibus efficimur illius participes.

3) L. c.: Haud ergo negamus quin justitia nostra innitatur justitiae Dei per illam, quae est in Christo, nempe, quam in cruce operatus est; sed tamen nostra nititur illi non quasi ambae sint formales.

4) Ibid. pag. 160.

mitaufnimmt; der muß sich folgerichtig zu der Ansicht bekennen, die Rechtfertigung bestehe in der bloßen Imputation der Gerechtigkeit Christi. Denn man entgeht dieser Folgerung nur durch die Annahme, daß die Formal-Ursache unserer Rechtfertigung in der inhärirenden Gnade — aufgehe. Ein Drittes, urtheilt Vega, ist unmöglich [1]).

Bekanntlich haben Soto und Vega den Verhandlungen zu Trient beigewohnt. Ihre Auslegung des Concils hat daher mit Recht ein großes Gewicht. Allein Herr Linsenmann in Tübingen weiß die Sache besser. Denn er bezeichnet uns als Lehre des Concils gerade die Ansicht, welche es nach dem Urtheil Soto's und Vega's verwerfen wollte. „Ebenso aber," lehrt er, „sind wir auch berechtigt, wenn wir das Wesen der Rechtfertigung bestimmen, von einer Imputation zu reden, einer äußern Gerechterklärung, wenn wir nur das andere Moment der innern Gerechtigkeit, justitia inhaerens, nicht im Gegensatz dazu fassen, sondern beide Momente zu dem einen Begriff verbinden, wie die tridentinischen Väter gethan" (Theologische Quartalschrift 1866 S. 641). Eine äußere Gerechterklärung und die innere Gnade — beide zusammen also machten die Rechtfertigung aus! Und das wäre tridentinische Lehre?

Unter Bezugnahme auf sess. VI. can. 11 bemerkt Herr Linsenmann: „Wenn hier gesagt ist, die Rechtfertigung bestehe nicht in der bloßen Imputation, so muß man doch den Nachsatz nicht so bilden: also besteht sie bloß in der eingegossenen Gnade und Liebe; der Nachsatz kann und muß vielmehr heißen: also besteht sie auch und zwar noch viel mehr in der inhärirenden Gerechtigkeit, in der innern Heiligung. Das hindert uns nicht, die beiden Momente zusammenzufassen und zu sagen: unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit" (S. 642). Hier schließt Herr Linsenmann sein tridentinisches Citat, und zu rechter Zeit. Denn hätte er seinen Lesern nur noch ein Paar der unmittelbar darauf folgenden Worte mitgetheilt; so hätte Jedermann auf den ersten Blick die gänzliche Unstichhaltigkeit seiner Deutung durchschaut. Das Concil nämlich schließt sie eben daselbst (sess. VI. cap. 7) auf das Bestimmteste aus, indem es folgendermaßen fortfährt: qua videlicet

1) De justificat. lib. VII. cap. 22.

ab eo donati *renovamur spiritu mentis nostrae et non modo reputamur*, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam *in nobis recipientes, unusquisque suam*, secundum mensuram, quam Spiritus sanctus partitur singulis prout vult, et *secundum propriam cujusque dispositionem* et cooperationem.

Ist eine Gerechtigkeit, wobei wir nicht bloß für gerecht gehalten werden (qua non modo reputamur justi), — eine Gerechterklärung? Eine solche aber will Herr Linsenmann unter der Gerechtigkeit Gottes, wodurch er uns gerecht macht, wenigstens auch verstanden wissen. Denn die unica causa formalis unserer Rechtfertigung enthält nach seiner Auffassung zwei Momente, die innere Gnade und die äußere Gerechterklärung. Sohin muß auch auf diese passen, was das Concil von der justitia Dei als der unica causa formalis unserer Rechtfertigung überhaupt feststellt. Kann man jedoch von einer „äußern Gerechterklärung" sagen, daß sie uns innerlich erneuere (qua renovamur spiritu mentis nostrae)? Ist ferner die Gerechtigkeit Christi als imputirte — unsere eigene? Und ist sie unter diesem Gesichtspunkte — eine inhärirende? Offenbar nicht. Bestimmt also das Concil von der justitia Dei als der unica causa formalis unserer Rechtfertigung, daß sie einem Jeden von uns inhärire (justitiam in nobis recipientes), und daß sie seine eigene sei (unusquisque suam); so gibt es damit auf das Deutlichste kund, daß wir nicht berechtiget sind, in den Begriff der justitia Dei als der unica causa formalis unserer Rechtfertigung neben der justitia inhaerens auch noch die äußere Gerechterklärung durch Imputation der Gerechtigkeit Christi als zweites Moment mitaufzunehmen. Von der uns imputirten Gerechtigkeit Christi endlich kann nicht gesagt werden, sie sei in den einzelnen Menschen nach Maßgabe ihrer Empfänglichkeit eine verschiedene. Denn insoweit die einzelnen Menschen durch Imputation der Gerechtigkeit Christi zu Gerechten werden, ist ihre Gerechtigkeit so gewiß die gleiche, als sie eben nur die Gerechtigkeit Christi ist, durch deren Imputation sie äußerlich gerecht erklärt werden.

Dieser Gedankenzusammenhang ist gewiß klar. Gesetzt aber Herr Linsenmann habe ihn nicht gesehen; so enthält das Concil eine weitere Bestimmung, welche seine Erklärung noch ausdrücklicher zurückweist. Ihr zufolge hätte das Tridentinum bloß gesagt, der Mensch werde nicht allein durch die Gerechtigkeit

Christi gerecht. Jedoch nicht bloß dies, sondern daß er es überhaupt nicht durch sie werde, lehrt das Concil. Denn es verwirft schlechthin und ohne Einschränkung die Ansicht, daß die Gerechtigkeit Christi an sich die formale Ursache unserer Gerechtigkeit sei (can. 10: si quis dixerit, homines sine Christi justitia, per quam nobis meruit, justificari, aut per eam ipsam formaliter justos esse, A. S.). Die Gerechtigkeit Christi ist also bloß Verdienst-Ursache (causa meritoria) der Rechtfertigung, in keiner Hinsicht aber ihre causa formalis, weder für sich allein noch zugleich mit der inhärirenden Gnade.

In demselben Sinne, welcher uns heute von Tübingen aus als der wahre Gedanke der „tridentinischen Väter" verkündigt wird, hat diese Lehre bereits Calvin verstanden, nämlich so, als „bestehe die Rechtfertigung nicht in der bloßen Imputation," sondern auch in der inhärirenden Gerechtigkeit (ac si partim imputatione partim qualitate justitia nostra constaret). Dieses Verständniß der katholischen Rechtfertigungslehre hat er nach dem Urtheil Bellarmin's aus Pighius[1]) geschöpft. Der nämlich (auch die Abhandlung des Herrn Linsenmann führt den Titel: „Albertus Pighius und sein theologischer Standpunkt") faßt die causa formalis unserer Rechtfertigung als eine zweifache, d. h. er nahm dazu die inhärirende Gerechtigkeit und die imputirte Gerechtigkeit Christi, „beide Momente zu dem einen Begriff verbindend." Während aber Herr Linsenmann hinzusetzt: „wie die tridentinischen Väter gethan," hält Bellarmin dafür, die „tridentinischen Väter" hätten die zu Tübingen für die ihrige ausgegebene Ansicht — mit dem Anathem belegt! Denn das Concil, bemerkt er, bezeichnet nicht bloß die Formal-Ursache un-

---

1) Von ihm sagt mit Bezugnahme auf seine Rechtfertigungslehre sein ehemaliger Mitschüler, Ruard Tapper: Hic sane certo cognoscimus, quantum sit erroris periculum in lectione librorum haereticorum, quando doctissimus ille vir, Albertus Pighius, firmiter stabilitus in regulis fidei ecclesiae catholicae in tantum seductus est errorem et novitatem, contra concordem omnium Patrum doctrinam et aquilarum volatum ac quietem. Quando autem lapsus est vir tantus ex haereticorum blanda suaviloquentia, nemo est, qui sibi hoc periculi timere non debeat, nisi singulari Dei gratia ab hujusmodi lapsu praeservetur (Explicat. articul. tom. II. pag. 34). Dagegen reden gewisse Theologen der Gegenwart nur von der Anregung, welche die katholische Theologie der protestantischen verdanke!

serer Rechtfertigung als eine einzige, welche es in der eingegossenen Gnade findet (cap. 7), sondern can. 10 verwirft auch mit ausdrücklichen Worten die Ansicht, daß jene Formal-Ursache die Gerechtigkeit Christi sei, womit die Lehre des Pighius, der sie als dieses wenigstens auch begreift, unzweifelhaft getroffen ist[1]).

Auch die willkürliche Deutung, welche Herr Linsenmann can. 11 gibt, indem er nach dem Vorgang des Chemnitz behauptet, die Verwerfung der Ansicht, daß wir durch die bloße Imputation der Gerechtigkeit Christi gerechtfertiget werden, bedeute lediglich dies, daß unsere Rechtfertigung nicht allein in ihr, nicht daß sie darin überhaupt nicht bestehe[2]), ist bereits von Bellarmin zurückgewiesen. Verwirft der Kanon die Lehre, daß die Rechtfertigung in der bloßen Imputation bestehe, so ist damit die Ansicht, sie bestehe wenigstens auch darin, keineswegs, wie Chemnitz und Herr Linsenmann aus jener Fassung schließen, freigegeben. Dieser Schluß, sagt Bellarmin, ist deßhalb unzulässig, weil ja unmittelbar zuvor in can. 10, welchen die Tübinger gänzlich ignoriren, schlechthin ausgesprochen ist, das den Menschen unmittelbar (formaliter) gerecht machende Princip sei nicht die Gerechtigkeit Christi; sie ist also dieses schlechterdings nicht, folglich nicht einmal zum Theil[3]). Wir sind deßhalb nicht be-

---

1) De justificat. lib. II. cap. 2: Certe concilium non solum unicam tantum facit causam formalem justificationis et eam in ipsius justitiae inhaerentis infusione constituit, sed etiam can. 10 disertis verbis anathema dicit iis, qui sentiunt, nos per Christi justitiam justos esse formaliter, quo canone sententia Pighii sine dubitatione damnata est.

2) Ibid. cap. 7: At concilium Tridentinum (so lauten die von Bellarmin angeführten Worte des Chemnitz) non abhorret ab hoc modo loquendi. Cum enim in sexta sessione can. 11. neget, nos justificari sola imputatione justitiae Christi, concedit, nos justificari imputatione justitiae Christi, sed non sola.

3) Ibid. cap. 2: Quod autem can. 11 idem concilium anathema dicit iis, qui docent, hominem justificari aut sola imputatione justitiae Christi aut sola remissione peccatorum, damnantur eo canone duo quidam errores, alter Lutheranorum, Calvini alter, sed non significatur, concilii sententiam esse, hominem justificari quidem imputatione justitiae Christi, sed non sola; jam enim, ut diximus, can. 10 absolute fuerat definitum, non justificari hominem formaliter per justitiam, qua Christus ipse justus est. Dasselbe Urtheil wiederholt er cap. 7, wo die Ansicht des Herrn Linsenmann als Irrthum bezeichnet wird (non approbavit concilium errorem alio-

rechtiget, sie mit der justitia inhaerens „zu dem einen Begriff zu verbinden,“ d. h. sie zugleich mit dieser als die partiale Formal-Ursache der Rechtfertigung zu begreifen, wie uns Herr Linsenmann eröffnet, daß „die tridentinischen Väter gethan.“

„Dies ist, wenn wir recht sehen“ — so verräth er uns den eigentlichen Beweggrund seiner Auslegung — „der richtige Gedanke der Kuhn'schen Ausführung; wenn Schäzler (die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato, München 1860 S. 67) daran Anstoß nimmt, so ist das Mißverständniß auf seiner Seite.“ Jedoch nicht wir allein nehmen daran Anstoß, sondern lange zuvor, wie wir a. a. O. bewiesen haben, that es die überwiegende Mehrheit der „tridentinischen Väter;“ auf ihrer Seite also ist das „Mißverständniß.“

Uebrigens läuft der „richtige Gedanke der Kuhn'schen Ausführung,“ der sich nach Herrn Linsenmann in der Auffassung der Rechtfertigung als einer imputatio justitiae Christi kund gibt, auf Dasselbe hinaus, was die Protestanten der katholischen Rechtfertigungslehre entgegenhalten. Ihre Beschwerden bekanntlich drehen sich alle um die Klage, die katholische Auffassung verkenne die Wahrheit von Christus, dem einzigen Grunde unseres Heils, oder wie Bellarmin (a. a. O.) von Chemnitz sagt: plane tragice queritur, nos detrahere vim justificandi merito Christi, ut tribuamus eam virtutibus et qualitatibus nostris. Der Grund dieser Klage aber ist der nämliche, weßhalb sich Herr Linsenmann für „berechtigt“ hält, von einer äußern Gerechterklärung durch Imputation der Gerechtigkeit Christi zu reden und die entgegengesetzte Ansicht, welche die des Tridentinums ist, kurzweg für ein „Mißverständniß“ zu erklären. Er unterscheidet so wenig wie Chemnitz zwischen der causa meritoria und efficiens auf der einen und der causa formalis auf der andern Seite.

Geht uns also diese in der heiligmachenden Gnade auf; so wäre dies allerdings eine Beeinträchtigung der Ehre Christi und Christus nicht mehr der Heiland oder der einzige Grund unseres Heils, wenn wir in Hinsicht auf dieselbe Ursächlichkeit, wodurch er dieses ist, etwas Geschaffenes als die ausschließliche Ursache unserer Rechtfertigung begriffen. Gibt es aber

---

rum, qui dicunt, hominem justificari partim renovatione interna, partim imputatione justitiae Christi).

außer der causa formalis, unter welchem Gesichtspunkte allein die eingegossene Liebesgnade als die ausschließliche Ursache unserer Rechtfertigung begriffen wird, keine andere Ursächlichkeit? Oder bedeutet das Bekenntniß von Christus dem Heiland etwa dies, daß er die einzige Formal-Ursache unseres Heiles sei? Nur unter dieser Voraussetzung kann von einer „Berechtigung," in den Begriff der causa formalis unserer Rechtfertigung auch die Gerechtigkeit Christi mitaufzunehmen, vernünftiger Weise die Rede sein. Allein das Tridentinum verwirft jene Voraussetzung auf das Entschiedenste (can. 10) und sagt ganz ausdrücklich, inwiefern Christus als der einzige Grund unseres Heiles zu betrachten sei. Er ist es als die causa meritoria unserer Rechtfertigung (cap. 7), sohin in einem andern Betrachte, als wir die habituale Gnade für ihre unica causa erklären. Ist dem aber so; dann dürfte es jetzt an uns sein, die Frage zu stellen, auf welcher Seite das „Mißverständniß" sei?

Weil die Gerechtigkeit Christi, bemerkt Stapleton, nur auf diese Weise, d. h. bloß als bewirkende und Verdienst-Ursache auf unsere Rechtfertigung einwirkt; deßhalb ist es unzulässig, sie als solche oder unter dem Gesichtspunkt einer justitia imputata mit der justitia inhaerens als der Formal-Ursache unserer Rechtfertigung „zu dem einen Begriff" (im Sinne des Herrn Linsenmann) zu verbinden. Denn die causa formalis unserer Rechtfertigung ist eine Wirkung ihrer causa efficiens und meritoria. Wer daher „beide Momente" (das der Imputation und der innern Heiligung) zu dem Begriffe der unica causa formalis „zusammenfaßt;" der begreift damit die bewirkende und Verdienst-Ursache unserer Rechtfertigung zugleich als ihre Formal-Ursache und bekennt sich folglich zu dem Satze: die Ursache ist zugleich ihre Wirkung, mit andern Worten: idem simul est et non est [1]).

---

1) Univ. justificat. doctrin. lib. VII. cap. 8. pag. 233: Causae enim diversorum generum integram aliquam causam nunquam constituunt, vel in unam totam causam concurrere non possunt. Est autem formalis causa ab efficiente sicut etiam finali et materiali toto genere distincta, sed ab efficiente maxime, quia illa principii, haec finis et termini rationem habet. Est enim ipsius efficientis causae plerumque effectus ipsa formalis causa. Certe in justificatione hominis formalis ipsa hominis justitia, vel illud per quod formaliter justus est, est effectus justitiae Dei et

Die Erklärung des Herrn Linsenmann ist noch in anderer Hinsicht eine verfehlte. Es genüge, meint er, „wenn wir nur das andere Moment der innern Gerechtigkeit, justitia inhaerens, nicht im Gegensatz dazu fassen.“ Will er damit sagen, es sei der Begriff der justitia inhaerens nicht auszuschließen; so wird diese Fassung dem tridentinischen Dogma, wie wir bewiesen haben, nicht gerecht, und hätte das Concil, wenn es nur dieses einschärfen wollte, umsonst gearbeitet, denn die justitia inhaerens auszuschließen war die protestantische Rechtfertigungslehre, gegen welche seine Decrete gerichtet sind, in allen ihren Fassungen keineswegs gewillt. Um daher den protestantischen Irrthum mit der Wurzel auszurotten, mußte es, wie Bellarmin a. a. O. hervorhebt, die eingegossene Gnade als die in ihrer Art, d. h. unter dem Gesichtspunkt einer causa formalis für sich allein genügende Heilsursache begreifen (omnes illi errores aut non ponunt justitiam inhaerentem, sed extrinsecam, aut si ponunt inhaerentem, nolunt eam absolute justificare; proinde omnes refutantur, si probetur justitia inhaerens, quae absolute simpliciterque justificet). Allerdings hat es, wenn man so sagen will, die Mittheilung des Verdienstes Christi mit der Eingießung der inhärirenden Gnade „zu dem einen Begriff verbunden;“ allein in dem Sinn, daß jene durch diese zum Vollzug kommt. Dann aber ist die Mittheilung des Verdienstes Christi keine „äußere Gerechterklärung“ im Sinne des Herrn Linsenmann, dem die Berufung auf die „tridentinischen Väter“ nur durch Umdeutung ihrer Beschlüsse nach der Schablone der Kuhn'schen Theologie gelingen will [1]).

Christi, per quam justus efficitur justitiaque induitur. Nullo modo ergo Christi justitia, quae efficiens tantum causa est, vel per modum agentis principalis, ut est Deus, vel per modum agentis instrumentalis, ut est homo et caput Ecclesiae, vel per modum meriti, vel denique per modum redemptionis et sacrificii (quae omnia ad efficientem causam reducuntur), formalis justitiae nostrae causa dici potest.

1) Nicht minder charakteristisch als die Rechtfertigungslehre des neu berufenen Lehrers von Tübingen ist seine Ansicht vom Uebernatürlichen. Wie dort die justitia imputata, so vertheidigt er hier die impossibilitas naturae purae und hält dafür, die entgegengesetzte Meinung habe Jansenius „nicht mit Unrecht persiflirt!“ „Man hat für den Menschen an sich“ — so lautet die merkwürdige Stelle — „für die Idee des Menschen keine an-

In diese Stellung zum Tridentinum gerieth die deutsche Theologie nicht mit einem Mal. Sie hat die bemerkenswerthe

dere Vorstellung als das, was man mit natura pura ausdrückt, diesem unglücklichsten aller theologischen Ausdrücke, wenn man ihn auf den Menschen anwenden will, als ob der Mensch im Unterschied von dem göttlichen πνεῦμα, das ihm eingehaucht worden, bloße Natur, als ob er nicht auch Geist, nicht ein persönliches Wesen sei. Und die Sache wird nicht dadurch besser, daß man das einemal unter natura pura bloß das substantielle Wesen des Menschen, das anderemal die imaginäre Zuständlichkeit des sünde- und gnadelosen Menschen bezeichnet. Immer denken sich diese Theologen unter natura pura einen Schwächenzustand, der den Menschen als ein erbarmenswerthes Geschöpf voll innern Widerspruchs, dem Krankheit und Wunden natürlich sind, darstellt. Eine solche Creatur könnte Gott nur dann in puris naturalibus schaffen, wenn seine Macht und Freiheit nichts Anderes wäre, als was der Nominalismus darin erkennt, reine Willkür. Nicht mit Unrecht persiflirt eine solche Auffassung vom Menschen Jansenius" (S. 618 f). Dann erscheint aber auch die kirchliche Verwerfung des 55. Satzes des Baius (Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur) — offenbar als ein „Mißverständniß," nicht minder die des 79.: falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse a Deo creari et institui sine justitia naturali. Von diesem Standpunkte aus polemisirt Herr Linsenmann gegen die alttheologische Lehre über das Verhältniß von Gnade und Natur, welche wir in unserer Schrift „Natur und Uebernatur" aus den Quellen entwickelt haben, und spricht Kuhn die Behauptung nach, die „Theorien von der Ergänzungsbedürftigkeit der Natur durch die Uebernatur hätten den Baianismus und den Jansenismus hervorgerufen" (S. 616). Folglich wären unsere größten Theologen insgesammt Vorläufer des Baius und Jansenius; denn sie haben jene „Ergänzungsbedürftigkeit" insgesammt behauptet. Den zahlreichen, früher von mir angeführten Belegstellen füge ich die folgende aus St. Bonaventura hinzu. Der seraphische Doctor bemerkt, es sei die Gnade gerade deßhalb, weil sie ein übernatürliches Accidens ist, als eine Ergänzung zu begreifen (sent. lib. II. dist. 26. a. 1. q. 3: tale autem accidens, quod habet ortum a superiori, in quantum accidens est, *complementum* est), d. h. eine übernatürliche Ergänzung, denn sie ergänzt die menschliche Natur dadurch, daß sie sie mit einer höhern in Verbindung bringt (in hoc quod jungit ipsum et conformat ei quod est ipso superius). Hieraus erhellt die Unrichtigkeit der Behauptung, die „Grundlegung" dieser Auffassung falle erst in die Zeit des Pighius und stehe „in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Umsichgreifen der nominalistischen Verflachung," was übrigens nicht bloß der geschichtlichen Wahrheit, sondern auch Kuhn widerspricht, welcher bekanntlich von derselben Theorie, deren Anfänge Herr Linsenmann in die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts verlegt, den denkwürdigen Ausspruch

Schwenkung in der Richtung des protestantischen Grunddogma nur nach und nach und in mehreren Entwicklungsstufen vollzogen.

5. Vorläufer Kuhn's innerhalb der katholischen Theologie sind Stattler und Hermes. Die gerechtmachende Wirksamkeit der habitualen Gnade.

Der bayerische Theologe Stattler, einer der letzten aus der alten Gesellschaft Jesu und nach Kuhn (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 518) „einer der denkendsten seiner Zeit," setzt sich in bewußten Widerspruch mit der scholastischen Auffassung der heiligmachenden Gnade als einer der Seele eingegossenen Beschaffenheit oder qualitas, welche an die Dunkelheit der alten Philosophie erinnert (philosophiae antiquae obscuritatem spirat[1]). Ihm dagegen ist die heilig- oder gerechtmachende Gnade, welche er auch die habituale nennt, der wohlwollende und wirksame Beschluß Gottes, seine Allmacht dem Menschen auf bleibende Weise zu dem Zwecke zur Verfügung zu stellen, daß ihm der zur Erlangung und Erhaltung der allgemeinen Gerechtigkeit nothwendige Vermögensgebrauch je nach Bedürfniß möglich sei, d. h. ihm den hiezu ausreichenden Beistand der anregenden und unterstützenden Gnade nach seiner Empfänglichkeit dafür mitzutheilen und ihn, wenn er in dieser Gerechtigkeit ohne schwere Sünde ausharrt, zur ewigen Seligkeit gelangen zu lassen[2]). Allein bei dieser Auf-

thut: „Das lehrt kein Theologe der Vorzeit" (das Natürl. u. Uebernatürl. S. 67). Schließlich erlaubt sich Herr Linsenmann in Bezug auf den scholastischen Ergänzungsbegriff die Bemerkung: „Diese Art von Theologie" (folglich die Theologie eines hl. Thomas und eines hl. Bonaventura) „kennt keine Ideen, sondern nur Zuständlichkeiten!" Ganz begreiflich. Denn sie hält den status naturae purae für möglich. In ihm aber wäre der Mensch „nicht auch Geist, nicht ein persönliches Wesen," folglich ideenlos gewesen! So die neue Tübinger Moral, welche in ihren dogmatischen Ideen mit einem Chemnitz und Jansenius — freilich ganz zufällig — zusammentrifft.

1) Theolog. christian. theoretic. tract. IV. Ingolstad. 1776 § 308.

2) Ibid. §. 307: Decretum hoc Dei benevolum et efficax stabilis applicationis omnipotentiae suae ad largienda homini omnia sufficientia auxilia gratiae excitantis et adjuvantis secundum capacitatem ipsius praesen-

fassung der heiligmachenden Gnade — bemerkt mit Recht Kleutgen (Theologie der Vorzeit B. 2. S. 275) gegen Hermes, der sie zu der seinigen gemacht hat — müßte folgerichtig gesagt werden, daß alle Menschen ohne Unterschied im Stande der heiligmachenden Gnade leben. Denn die zur Uebung der Gerechtigkeit hinreichende actuale Gnade will Gott Niemand vorenthalten, und von dem göttlichen Beschlusse die darin bis an's Ende Ausharrenden, wenn sie dieses thun, mit der ewigen Seligkeit zu belohnen, ist Keiner ausgenommen.

Auch Stattler spricht von einem habitualen Vermögen der Tugend als der Wirkung jenes göttlichen Beschlusses, worin ihm die heiligmachende Gnade besteht; jedoch er meint damit (§. 312) nichts Anderes, als daß dem Gerechten, so oft er ein göttliches Gebot zu erfüllen hat, die hiezu erforderliche actuale Gnade verliehen werde (per quam gratiam sanctificantem formaliter conferuntur omnes facultates habituales omnium virtutum secundum rectum ordinem justitiae universalis exercendarum, quarum effectus immediati pro exigente occasione et in omni casu legis alicujus obligantis sunt gratiae actuales sufficientes cuilibet homini justo semper conferri solitae vi gratiae sanctificantis). Diesem objectiven Moment der Rechtfertigung, das ausschließlich das Werk Gottes ist, geht ein subjectives, die überwiegende Liebe (caritas praedominans), zur Seite; sie, welche in Verbindung mit Glaube und Hoffnung den Menschen bei seiner Rechtfertigung zur Buße bestimmt, bethätigt sich zuerst als Act der Seele, welcher sodann in den Habitus übergeht und dadurch die Liebe, welche nach tridentinischer Lehre durch die Gnade des heil. Geistes in die Herzen der Gerechtfertigten ausgegossen wird, zu Stande bringt (cujus nempe actus, fidei et spei supernaturali innixus et a libero arbitrio creato ope supernaturalis gratiae actualis elicitus in ipsa justificatione poenitentiam imperabat, deinde vero transibat in habitum, *conficiens eam caritatem*, quam Tridentinum docet in ipsa justificatione

---

tem et pro omni casu necessitatis eorum ad eliciendos recto ordine actus omnes omnium virtutum ad justitiam universalem habendam et conservandam requisitos et denique perducendi eundem ad ipsam aeternam beatitatem, si citra grave peccatum in ea justitia perseveraverit, — illud est, quod gratiam Dei sanctificantem seu justificantem ac habitualem vocamus.

per gratiam Spiritus sancti diffundi in cordibus eorum, qui justificantur).

Die inhärirende Liebe also ist nach Stattler eine selbsterworbene (caritas acquisita). Dagegen ist ihm der habitus caritatis infusus (§. 316) Gott selber, welcher dem Menschen seine Allmacht zum Zwecke eines guten Vermögensgebrauchs anbietet (habitum enim illum, id est facultatem increatam, applicata per gratiam sanctificantem formaliter Dei omnipotentia dat). Nur so, meint er, werde das Wesen der heiligmachenden Gnade — begriffen (quo concepto concipitur, et quo non concepto non concipitur).

Da selbstverständlich von einer selbsterworbenen Gerechtigkeit, welche allein der Seele inhärirt, bei den getauften Kindern keine Rede sein kann; so ist folgerichtig ihre Gerechtigkeit — keine inhärirende, und in diesem Sinn deutet er die bekannte Bestimmung des Concils von Vienne, es werde den Kindern die habituale Gnade als eine „bloß ruhende Kraft“ „für einen erst-möglichen, künftigen Gebrauch“ bei der Taufe eingegossen (quod eisdem in baptismo et virtutes ac informans gratia infunduntur quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum). Als Habitus nämlich werde ihnen die heiligmachende Gnade insofern mitgetheilt, als mit dem Vollzug der Taufhandlung die Bedingung verwirklicht sei, unter welcher Gott den unmündigen Kindern seine Allmacht, um davon später beliebigen Gebrauch zu machen, zur Verfügung stellt (§. 308). Stattler begreift also die göttliche Allmacht, worin ihm die habituale Gnade aufgeht, als eine Form der Seele (informans gratia), und sie, die offenbar von dem göttlichen Wesen selber nicht verschieden ist, würde der Seele eingegossen! Auf demselben Standpunkt, sagt er uns schließlich, stehe auch das Tridentinum (§. 311). Aus dem Rechtfertigungsdecret (sess. VI. cap. 7) den Begriff einer inhärirenden Gerechtigkeit hinwegzudeuten war freilich nicht möglich. Dafür hilft er sich mit der ganz willkürlichen Wendung, die tridentinische Bestimmung sei auf Erwachsene zu beschränken. Der bayerische Jesuit wußte also nicht, daß das Tridentinum seine Bestimmung über die innerliche Heiligung ganz ausdrücklich auch auf die Taufgnade ausgedehnt hat (sess. V. can. 3. 4. 5).

Bei alledem dürfen wir uns nicht darüber wundern, daß die

Stattler'sche theologia christiana theoretica (vglch. Werner Gesch. d. kath. Theolog. S. 242) in den Index gesetzt wurde. Denn das uns gerechtmachende Princip ist nach tridentinischer Lehre — die Gerechtigkeit Gottes (unica formalis causa justificationis est justitia Dei). Insoweit aber unsere Gerechtigkeit die uns mitgetheilte göttliche ist, kann sie bloß als eingegossene (habitus infusus), nicht als selbsterworbene begriffen werden. Denn eine Gerechtigkeit, die ich durch meine eigene Thätigkeit verwirkliche, ist so gewiß keine göttliche, als ich nicht Gott bin. Deßhalb bezeichnet Stattler ganz folgerichtig (§. 316) die uns zur Verfügung gestellte göttliche Allmacht, worin ihm seltsamer Weise der habitus infusus besteht (habitum enim illum, id est facultatem increatam, applicata per gratiam sanctificantem formaliter Dei omnipotentia dat), für das eigentlich gerecht machende Princip (et nisi haec illam det, quacunque alia sua applicatione nec justificat). So gewiß aber das göttliche Wesen, beziehungsweise seine Allmacht der menschlichen Seele nicht inhärirt; so wenig kann auch die causa formalis unserer Rechtfertigung, wenn sie darin besteht, als inhärirende begriffen werden. Sohin haben wir unter der Gerechtigkeit Gottes, welche nach tridentinischer Lehre die causa formalis unserer Rechtfertigung ausmacht, offenbar die zu verstehen, wodurch Er selbst an sich gerecht ist, und die tridentinische Bestimmung: unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, — müßte gerade umgedreht werden.

Das göttliche Wohlwollen (decretum Dei benevolum et efficax), wodurch Gott dem Menschen seine Allmacht bleibend zur Verfügung stellt und ihm den hinreichenden actualen Gnadenbeistand anbietet, — ist offenbar dasselbe, was das Tridentinum als göttliche Huld (favor Dei) bezeichnet. Erklärt nun Stattler (§. 307) gerade das decretum Dei benevolum für die gerechtmachende Gnade (illud est, quod gratiam Dei justificantem vocamus); so ist von seinem Standpunkt aus die vom Tridentinum (sess. VI. can. 11) verworfene Lehre, daß die gerechtmachende Gnade bloß ein göttliches Wohlwollen sei (gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei), schlechthin unabweisbar. Die actuale Gnade, welche allein nach Stattler der Seele inhärirt, ist ihm schon deßhalb kein gerechtmachendes Princip, weil er den Menschen, schon bevor sie ihm wirklich zu Theil wird, als gerecht

begreift. Erblickt er doch (§. 314) das Wesen der heiligmachenden Gnade in dem fortdauernden Angebot der göttlichen Allmacht zu dem Zwecke, dem durch sie gerechtfertigten Menschen den zu einem gerechten Leben hinreichenden actualen Gnadenbeistand zu verleihen (gratia sanctificans generatim sumta formaliter consistit in efficaci ac benevola stabilique applicatione omnipotentiae divinae ad conferendas homini *per eam justificato* omnes gratias actuales sufficientes ac necessarias ad exercendam universalem justitiam).

Dieser Lehre Stattler's, welcher seine ganze theologische Bildung in der Gesellschaft Jesu genossen hat und als eifrigster Wortführer ihrer Gnadenlehre auftritt, liegt wie dieser selbst das Bestreben, das Dogma möglichst klar zu machen, zu Grunde. Gegen Ausschreitungen, wie die seinigen, bildete allerdings, so lange die Gesellschaft bestand, ihre Ordensregel eine wirksame Schutzwehr. Allein die Tendenz dazu war schon lange vor ihrer Aufhebung in der Gesellschaft vorhanden und ist auch trotz aller Wachsamkeit der Obern, die, was alle Anerkennung verdient, die nahe liegende Gefahr einer falschen Nachgiebigkeit dem Zeitgeist gegenüber (vglch. S. 198) keineswegs übersahen, in einzelnen Fällen (man denke nur an die christologischen Verirrungen eines Berruyer) zum Ausbruch gekommen. Insbesondere aber erinnert uns die Stattler'sche Rechtfertigungslehre an eine in unserer Schrift „Natur und Uebernatur" (S. 43 ff.) besprochene Auffassung des Lessius, vor welcher schon Ripalda eindringlichst gewarnt hat. Und wer dächte nicht bei der so häufig von ihm gebrauchten Wendung, daß uns die göttliche Allmacht zur Verfügung gestellt werde, — an den gleich lautenden Satz (vglch. oben S. 203 f.) desselben Lessius?

So sehr auch die Rechtfertigungstheorie des Vasquez in ihren Aufstellungen (siehe oben) von der Stattler'schen abweicht; so wird doch auch sein Versuch, eine Rechtfertigung Erwachsener ohne habituale Gnade wenigstens als möglich nachzuweisen, von dem gleichen Bestreben, das auch bei Stattler hervortritt, das Dogma möglichst durchsichtig zu machen, geleitet. Noch mehr. Während Vasquez wie bekannt in seiner Gnadenlehre von der bloßen Möglichkeit einer Rechtfertigung Erwachsener ohne habituale Gnade spricht und die Lehre, daß die thatsächliche Rechtfertigung aller Menschen nicht ohne sie geschehe, für die

wahre und allen Theologen gemeinsame Ansicht erklärt [1]); — wird er dieser Ueberzeugung in seiner Christologie untreu und begreift nicht bloß bei Erwachsenen, welche ohne Sacrament gerechtfertigt werden, den Act der Reue und nicht die habituale Gnade als die causa formalis ihrer thatsächlichen Rechtfertigung, sondern erklärt auch diese Meinung für gewisser als die entgegengesetzte, welche früher als die wahre und allen Theologen gemeinsame Lehre von ihm selber bezeichnet worden war [2]). Obschon Kuhn nicht einmal in dieser Anschauung, wenigstens nicht für seine Rechtfertigungstheorie einen Stützpunkt findet, weil auch Vasquez von entfernt nicht daran denkt, die imputatio justitiae Christi als „bloß äußerliche Gerechterklärung" in den Begriff der causa formalis unserer Rechtfertigung mitaufzunehmen; — so hat doch seine Theorie der namentlich durch Stattler verbreiteten Unklarheit über die gerechtmachende Wirksamkeit der habitualen Gnade unzweifelhaft Vorschub geleistet. Wir dürfen uns deßhalb der Mühe, etwas genauer darauf einzugehen, nicht entziehen.

Der Auffassung der Rechtfertigung als der Wirkung eines guten Vermögensgebrauchs tritt St. Thomas auf das Bestimmteste entgegen. Nicht dadurch, daß sie uns zu einer bestimmten Thätigkeit tüchtig macht, sondern indem sie der Seele eine neue Form gibt, ist die Gnade die Ursache unserer Rechtfertigung (gratia non per aliquam operationem est causa remissionis culpae, sed per informationem subjecti [3]). Der gute Vermögensgebrauch dagegen hat bloß die Bestimmung, die Seele für die Recht-

---

1) Commentar. ac disput. in prim. secund. S. Thom. disp. 203 cap. 10: Secundum communem et veram scholasticorum sententiam concedendus est habitus gratiae justificantis in omnibus, qui justificantur, licet id de fide hactenus non sit definitum; concesso autem hoc habitu multo melius est tribuere ipsi justificationem et emundationem a peccato, quam actui, ut in omnibus eodem modo justificatio fiat; siquidem in parvulis et in iis, qui virtute sacramenti justificantur, habitus gratiae necessario concedendus est.

2) Commentar. ac disput. in tert. part. S. Thom. disp. 2 cap. 6: In adulto, qui justificatur extra sacramentum, magis certum est, eum justificari contritione tanquam forma, quam gratia habituali.

3) De verit. quaest. 28. a. 8.

fertigung zu disponiren[1]). Die Disposition für die Aufnahme der Gerechtigkeit ist aber nicht dasselbe, wodurch ich unmittelbar gerecht werde, denn das werde ich durch die Gerechtigkeit selber, wovon sich jene so gewiß unterscheidet, als sie mich darauf bloß vorbereitet. Sohin bekennt sich das Concil von Trient durch die Bezeichnung des guten Vermögensgebrauchs als einer Disposition für die Rechtfertigung (sess. VI. cap. 6.) zugleich zu der Ansicht, daß nicht er (im formalen Sinn des Wortes) ihre Ursache sei, kurz daß Niemand durch die bloße Reue ohne die Eingießung der habitualen Gnade gerechtfertigt werde.

Die Replik des Vasquez, das Concil bezeichne nur die unvollkommene Reue, nicht auch die vollkommene — als Disposition für die Rechtfertigung[2]), ist ganz unstichhaltig. Denn die Reue, wovon sess. XIV. cap. 4 die Rede ist, ist eine Vorbereitung auf die Rechtfertigung (in homine post baptismum lapso praeparat ad remissionem peccatorum), weßhalb sie das Concil ganz bezeichnend zur Erwirkung der Rechtfertigung — im Unterschied von ihrem Vollzuge — für nothwendig erklärt (fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius). Dieselbe Reue aber ist bald eine unvollkommene und bald eine vollkommene (etsi contritionem hanc — die es unmittelbar zuvor als eine Disposition für die Rechtfertigung bezeichnet hat — aliquando caritate perfectam esse contingat). Auch bei der weiteren Bestimmung (sess. VI. can. 3), es sei die Gnade dem Menschen nothwendig,

1) Sent. lib. III. dist. 19 q. 1. a. 1 solut. 1: Delere peccatum dicitur dupliciter. Uno modo formaliter, sicut albedo dicitur delere nigredinem, per hoc quod advenit in subjecto; et sic gratiae est delere peccatum. Alio modo dicitur effective; et hoc contingit tripliciter, secundum tria genera causae efficientis. Dicitur enim causa efficiens uno modo perficiens effectum, et hoc est principale agens inducens formam; et sic solus Deus peccatum delet, quia ipse solus gratiam infundit. Alio modo dicitur efficiens disponens materiam ad recipiendum formam; et sic dicitur peccatum delere ille, qui meretur peccati deletionem, quia ex merito efficitur aliquis dignus quasi materia disposita ad recipiendum gratiam, per quam peccata deleantur . . . Tertio modo dicitur agens instrumentale; et hoc modo sacramenta delent peccata. Denkt man nicht unwillkürlich bei dieser Lehrausführung an das tridentinische Rechtfertigungsdecret?

2) Commentar. ac disput. in prim. secund. S. Thom. disp. 203 cap. 9.

um so glauben, hoffen, lieben und seine Sünden bereuen zu können, daß er der Rechtfertigungsgnade theilhaftig werde (ut ei justificationis gratia conferatur), wird auf das Bestimmteste zwischen der Gnade der Reue und der gerecht machenden unterschieden, wodurch das Concil zu erkennen gibt, daß nicht schon die Reue unmittelbar durch sich selber, auch die vollkommene nicht, gerecht mache; denn auf sie insbesondere bezieht sich der Ausspruch, daß sie uns die Rechtfertigungsgnade zuwende.

Man beachte ferner den augenfälligen Unterschied zwischen der Ausdrucksweise des Concils bei Aufzählung der Dispositionen für die Rechtfertigung (cap. 6) und bei seiner Erklärung ihrer Formal-Ursache (cap. 7). Dort ist von einer Thätigkeit des Menschen selber die Rede, hier aber handelt es sich um ein Princip, das er lediglich empfängt und nicht wie seine Thätigkeit, selber vollbringt, zum deutlichen Beweis dafür, daß das Concil keinen Vermögensgebrauch für unmittelbar gerecht machend hält; er disponirt bloß für die Gerechtigkeit. Nachdem es also (cap. 6) den zur Rechtfertigung erforderlichen Vermögensgebrauch genauer bestimmt hat, beginnt sein darauffolgendes Kapitel folgendermaßen: Hanc dispositionem seu praeparationem justificatio ipsa consequitur. Ist aber die Rechtfertigung eine Folge des guten Vermögensgebrauchs; so macht nicht er selber unmittelbar gerecht, so gewiß nicht, als er die Seele für die Rechtfertigung bloß disponirt. Ihr unmittelbares Princip ist vielmehr die Gnade, die jene zugleich mit den eingegossenen Tugendgaben mittelst eines Freiheitsactes in sich aufnimmt (justificatio, quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum). Denn fährt das Concil unmittelbar darauf fort: unde homo ex injusto fit justus; so gibt es damit zu erkennen, daß der Mensch eben hiedurch, d. h. durch die freiwillig aufgenommene Gnade, nicht durch seine vorausgehende Thätigkeit, gerecht werde. Auch die weitere Bestimmung desselben Kapitels, daß wir die empfangene Gerechtigkeit wie ein Kleid der Unschuld bis zum Tage des Gerichtes unbefleckt erhalten sollen (veram et Christianam justitiam accipientes, eam ceu primam stolam . . . candidam et immaculatam jubentur statim renati conservare, ut eam perferant ante tribunal Domini), setzt voraus, daß sie in uns ein bleibendes Princip habe und folg-

lich nicht bloß auf einem Vermögensgebrauch beruhe. Denselben Gedanken spricht die folgende Bestimmung aus, es werde einem Jeden das gerecht machende Princip nach Maßgabe seiner Empfänglichkeit und Mitwirkung mitgetheilt (secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem). Denn die unmittelbare Ursache unserer Rechtfertigung ist offenbar von dem guten Vermögensgebrauch, welcher ihr Maaß bestimmt, verschieden. Besonders deutlich aber spricht dieses can. 4 aus, wo von dem guten Vermögensgebrauch gesagt wird: quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet. Ist nämlich die Empfänglichkeit für eine Sache noch nicht ihr Empfang; so wird die Seele, wenn der gute Vermögensgebrauch in Bezug auf die Rechtfertigungsgnade nur jene bewirkt, dadurch nicht unmittelbar gerechtfertiget.

Auch die heil. Schrift hat der habitualen Gnade eine gerecht machende Wirksamkeit zuerkannt; denn ein Bad der Wiedergeburt (Joh. 3, 5. Eph. 5, 26. Tit. 3, 5) ist das Taufsacrament bloß dadurch, daß es ihre Mittheilung, wofür allein die Kindesseele empfänglich ist, vermittelt. Die Bibel (Pslm. 50, 19. 146, 3. Ecclesiastic. 17, 28. Js. 55, 7. Jerem. 3, 22. Joel 2, 12 ff. Zachar. 1, 3. Joh. 14, 21. 23. 1 Joh. 1, 9) bezeichnet zwar unsere Bekehrung als die nothwendige Bedingung, ohne welche uns Gott seine gerechtmachende Gnade nicht zuwendet, aber so, daß dabei diese Zuwendung als eine neue, von der Gnade der Bekehrung (auch die vollkommene Reue nicht ausgenommen) verschiedene Wohlthat Gottes begriffen wird. Die Reue also — dies geht daraus deutlich hervor — macht nicht unmittelbar durch sich selber den Menschen gerecht, sondern bildet bloß die nothwendige Voraussetzung seiner Rechtfertigung. Obschon daher David (2 Kön. 12, 13) die Reue über seine Sünde bereits kundgegeben hatte, hielt es doch Nathan nicht für überflüssig, ihm ihre Vergebung, weil darin eine neue göttliche Wohlthat enthalten war, ausdrücklich anzuzeigen (vglch. Pslm. 31, 5). Auch die Vergebung ihrer Sünden, deren Ankündigung Magdalena aus dem Munde des Heilands vernimmt, erscheint als eine neue, von ihrer reumüthigen Gesinnung verschiedene, göttliche Wohlthat (Luc. 7, 47). Der Grund davon und das Maaß, in dem sie ihr zu Theil wird, war allerdings die Größe ihrer Liebe (remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum); allein diese erweist sich dabei bloß als dispo-

nirende Ursache, nicht als die unmittelbare und nächste ihrer Rechtfertigung, was vielmehr die heiligmachende Gnade ist. Dasselbe zeigt uns die Geschichte vom verlorenen Sohn. Auch er hatte sich für die Wiederaufnahme in die Freundschaft des Vaters empfänglich gemacht; doch wird diese selber als ein Ausfluß der göttlichen Barmherzigkeit (Luc. 15, 20), folglich als eine neue, von seiner Empfänglichkeit dafür oder der Gnade der Reue verschiedene Wohlthat Gottes bezeichnet. Die zahlreichen Schriftstellen von der rechtfertigenden Wirksamkeit der Liebe (Sprüche 10, 12. Joh. 14, 23. Röm. 13, 10. Kol. 3, 14. 1 Petr. 4, 8) beweisen daher so wenig, daß der Mensch durch die bloße Reue, d. h. durch den bloßen Act der Liebe gerecht werde, als Bibelstellen wie Luc. 7, 50. 8, 48. Joh. 3, 15. Röm. 3, 22. 5, 1. 10, 9. u. s. w., wo der Glaube für gerechtmachend erklärt wird, die Rechtfertigung aus dem bloßen Glauben. Die Ursache unserer Rechtfertigung ist der Liebesact nur als Disposition dafür, und insoweit die angezogenen Schriftstellen mehr sagen, sind sie von der habitualen Liebe zu verstehen.

Indem dies Vasquez nicht gehörig bedachte und durch seine Lehre, daß die bloße Reue gerecht mache, den Unterschied zwischen der Disposition für die Rechtfertigung und ihrer causa formalis verwischte, hat er hiedurch der einseitig moralischen Gnadenlehre Stattler's, welcher damit kurz nach Aufhebung der Gesellschaft Jesu in die Oeffentlichkeit trat, unläugbar Vorschub geleistet. Würden sich auch Theologen wie ein Lessius und Vasquez gegen die Stattler'sche Verflachung, wenn sie sie erlebt hätten, auf das Entschiedenste erklärt haben; so deutet doch die bloße Thatsache, daß ein Mann, welcher sich ganz innerhalb der Gesellschaft zum Theologen ausgebildet hat, unmittelbar nach ihrer Aufhebung darein verfiel, unbestreitbar auf eine in ihr selbst vorausbestehende verwandte Geistesrichtung hin. Seit Molina der Versuchung ausgesetzt, über die Lehre des hl. Thomas als veraltet hinauszugehen — was freilich dem Wunsche ihres heiligen Stifters schlecht entsprach — kamen die Jesuiten vornehmlich in Deutschland, wo sie den theologischen Unterricht fast ausschließlich in ihrer Hand hatten, allmählich dahin, der Zeitphilosophie in wichtigen Punkten, obschon selbstverständlich nicht da, wo sie sich in offenem Widerspruch mit dem Dogma befand, einen zu großen Einfluß auf ihre wissenschaftlichen Ueberzeugungen zu

gestatten (vglch. Werner Gesch. d. kath. Theolog. S. 176 f). Dieser Umstand aber, welcher allein die Erscheinung der Stattler'schen Theologie erklärlich macht, darf nicht übersehen werden, um die in Deutschland gegenwärtig vorherrschende theologische Richtung billig zu beurtheilen. Denn die ist eine Tochter desselben Geistes, der uns in Stattler entgegentritt. Vermochte also die Theologie seiner Zeit, obschon noch mit dem Gebrauche der wissenschaftlichen Waffen, welche sich in frühern Kämpfen mehr als einmal tüchtigern Gegnern gegenüber als wirksam erprobt hatten, vollständig vertraut, den zersetzenden Einflüssen der durch Cartesius aufgebrachten Philosophie nicht zu widerstehen; — um wie viel weniger war dies von dem folgenden Geschlechte, welches jene Waffen nicht mehr zu gebrauchen verstand, zu erwarten? Man könnte aus der Niederlage, welche die alte Theologie im vorigen Jahrhundert erlitten hat, zu schließen geneigt sein, daß ihre Hülfsmittel den Bedürfnissen der Neuzeit nicht mehr genügten. Der Schluß aber ist nur unter der Voraussetzung zulässig, daß sie die Männer, in deren Hand die Sache der Theologie gelegt war, auch gebrauchten. Allein das thaten sie nicht. Anstatt bei St. Thomas und den großen Theologen der Vorzeit suchte man seine Waffen bei Leibnitz und Wolff! Nicht die alte Scholastik, welche gar nicht in den Kampf geführt wurde, sondern die Leibnitz-Wolff'sche, unter deren Einfluß man gerathen war, erlitt daher jene Niederlage.

Daß wir in Stattler nicht mit Unrecht den eigentlichen Ahnherrn der heute in Deutschland herrschenden Dogmatik erkennen, zeigt ein vergleichender Blick auf die Lehre Kuhn's. Von der Stattler'schen Aufstellung, daß die habituale Gnade in dem göttlichen Wohlwollen bestehe, war nur ein Schritt bis zur Lehre Kuhn's, der zufolge die Gnade „an sich selber mit dem göttlichen Wesen identisch oder als Eigenschaft desselben eine diesem Wesen gemäße, daher ewige, unerschaffene, ungetheilte, schlechthin einfache, überhaupt absolute Wirksamkeit Gottes nach Außen ist" (Quartalschrift 1853 S. 93). Und begreift Stattler die habituale Gnade nicht als ein eigenes, von der actualen verschiedenes Geschenk Gottes, sondern als den göttlichen Beschluß dem Menschen diese zu verleihen; so war damit die Kuhn'sche Ansicht, „daß diese gratia habitualis und actualis nur sehr uneigentlich verschiedene göttliche Gnaden genannt werden," daß sie „vielmehr nur verschiedene im menschlichen Willen durch dieselbe

göttliche Gnade hervorgebrachte Wirkungen sind," — augenscheinlich grundgelegt. Auch die damit verbundene Bestimmung, „daß diese Wirkungen zwar wohl unterschieden, aber nicht von einander getrennt werden dürfen, als ob nämlich jede nur für sich hervorgebracht werde" (S. 102), deutet offenbar auf Stattler zurück, denn auch ihm beruht die inhärirende Gerechtigkeit der Seele auf einem Vermögensgebrauch. Auch bezüglich der weitern Aufstellung, die er daraus ganz folgerichtig ableitet, daß die Gerechtigkeit der getauften Kinder als keine inhärirende zu begreifen sei, ist bekanntlich der Dogmatiker von Tübingen in seine Fußstapfen getreten. Nach Kuhn endlich ist die gesammte übernatürliche Ordnung auf keinen höhern Zweck, als „auf die Begründung der Obmacht des Geistes über das Fleisch gerichtet" (Dogmatik 2 Aflg. I. S. 19), und bei Stattler (§. 305) erhebt sich die allgemeine Gerechtigkeit, zu deren Verwirklichung die übernatürliche Gnade dem Menschen verliehen wird, nicht über das rechte Verhältniß der einzelnen Tugenden zu einander, wodurch die Oberherrschaft der Gottesliebe (caritatis Dei generale praedominium) gefordert wird.

Mit Bezug auf diese Auffassung der heiligmachenden Gnade, welche er wörtlich zu der seinigen gemacht hat, bekennt Hermes, daß ihm „der tiefsinnige Stattler hierin, wie in so manchem Andern, was sich auf die Bestimmung unseres Verhältnisses zu Gott bezieht, mit seiner bessern Erkenntniß vorgeleuchtet" habe (Dogmatik 3. Th. 1. Abthl. S. 508). Von demselben Standpunkte aus begreift er die Rechtfertigung des Menschen ganz folgerichtig als einen „Uebergang desselben von der Herrschaft des Fleisches zu der Herrschaft des Geistes" (S. 509), wobei man unwillkürlich an die Kuhn'sche Beschränkung der Gnadenwirkung „auf die Begründung der Obmacht des Geistes über das Fleisch" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 19) erinnert wird. Die „Heilswirkung" aber — so entwickelt Hermes seine bloß moralische Auffassung des Uebernatürlichen — „geschieht dadurch, daß wir die Menschenwürde rein in uns darstellen und sie erheben bis zur vollkommenen Gottähnlichkeit und sie so bis zum Tode in uns erhalten, also dadurch, daß wir die Vernunft in uns herrschend machen und erhalten über die Sinnlichkeit oder das Gesetz des Geistes überwiegend über das Gesetz des Fleisches" (S. 447).

In dieser Aufstellung ist die ganze Kuhn'sche Gnadenlehre wie im Keim enthalten. Herr Schmid aber ist auf falscher Fährte, wenn er darin „eine scotisirende Richtung" im Gegensatz zur thomistischen — zu erkennen glaubt.

6. Die Lehre der Theologen, welche die Rechtfertigungsgnade für gleichbedeutend mit der habitualen Liebe nehmen, hat mit der Kuhn'schen nichts gemein.

„Hier" — bemerkt Herr Schmid mit Bezug auf die Rechtfertigungsgnade — „eröffnet sich uns eine wirkliche und ausgemachte Differenz der theologischen Anschauungsweisen Kuhn's und Schäzler's. Der Erstere vertritt wie in früher bezeichneten andern Punkten so auch hier eine mehr ethische, moralische Anschauungsweise, der Letztere dagegen wie in andern Punkten so auch hier eine mehr physische. Der Erstere vertritt hier eine scotisirende Richtung, der Letztere die thomistische. Die Gnade ist nach Ersterem bloß eine accidentelle Vervollkommnung der Seelenvermögen zum Behufe eines ergiebigern und wirksamern Gebrauches derselben, bloße Kraftmittheilung Gottes zur Erhöhung des sittlich-geistigen Vermögensgebrauches und Vermögensstandes; folglich ist die positiv-innerliche Rechtfertigungsgnade bloß die Liebesgnade des Willens, bloß der uns mitgetheilte Geist der Liebe ... In Wahrheit ist also Kuhn für die Lehre eines Alexander von Hales, Duns Scotus, Lessius, Bellarmin u. s. w., daß die Rechtfertigungsgnade reell nicht unterschieden sei von der Liebesgnade" (Sp. 709).

Ist damit bloß gesagt, daß Kuhn geneigt sein dürfte, der Lehre der genannten Theologen vor der thomistischen den Vorzug zu geben? Dann sind wir vollständig zufrieden. Denn es fällt uns nicht ein, ihm oder irgend Jemand die vollständige Freiheit, nach Belieben als Scotist oder Thomist aufzutreten, irgendwie streitig zu machen. Will also Kuhn in Zukunft scotistisch lehren, so soll es uns freuen, wenn er es thut. Eine andere Frage aber ist offenbar die: ob seine gegenwärtige Lehre, um die sich unsere Controverse mit ihm dreht, — als scotistisch zu bezeichnen sei? Und so ist die obige Bemerkung gemeint. Denn Herr Schmid tadelt uns eben deßhalb, weil wir die gegen Kuhn von uns vertheidigte Lehre „so stark als die der hl. Schrift, der

Auffassung der Väter und der Kirche allein entsprechende betonen, daß gar leicht die Meinung erweckt werden könnte, als ob die entgegengesetzte Lehre (die Kuhn'sche) nicht ein völlig freies Theologumenon wäre. Wir (Herr Schmid) müssen aber strengstens betonen, daß eine solche Lehre innerhalb der kirchlichen Theologie große und zahlreiche Vertreter hatte, und können nur wünschen, daß Kuhn seine mehr ethische Auffassung vom Wesen des Tugend- und Rechtfertigungslebens systematisch noch weiter aus- und durchbilde" (Sp. 710).

Wir haben bei Abfassung unserer Schrift keinen Augenblick an eine Polemik gegen Scotus gedacht. Bemerkt also Herr Schmid gegen uns, die „entgegengesetzte Lehre" — womit nur die Kuhn'sche, weil wir allein gegen sie aufgetreten sind, gemeint sein kann — sei „ein völlig freies Theologumenon," weil sie „innerhalb der kirchlichen Theologie große und zahlreiche Vertreter hatte," und nimmt er deßhalb auch für Kuhn die Freiheit, „seine mehr ethische Auffassung vom Wesen des Tugend- und Rechtfertigungslebens systematisch noch weiter aus- und durchzubilden" in Anspruch; — so ist damit offenbar ausgesagt, die von ihm gegen uns vertheidigte Lehre Kuhn's — sei dem Grundgedanken nach ein und dieselbe mit der „Lehre eines Alexander von Hales, Duns Scotus, Lessius, Bellarmin u. s. w." Gegen diese Beschuldigung die genannten Theologen in Schutz zu nehmen, glauben wir nicht bloß ihnen selber, sondern auch der Wissenschaft schuldig zu sein. Denn wo käme es mit dieser hin, wenn schon die bloße Behauptung, es verfolge eine bestimmte Ansicht „eine scotisirende Richtung" oder die eines andern angesehenen Theologen der Vorzeit, — hinreichte, sie zu „einem völlig freien Theologumenon" zu stempeln? Fassen wir den Fragepunkt in's Auge.

Wir streiten mit Kuhn darüber: ob die Gnade die Vermögen selber oder bloß ihren Gebrauch erhöhe? Sohin darf seine Richtung für eine „scotisirende" nur dann ausgegeben werden, wenn Duns Scotus die Rechtfertigungsgnade in dem Sinn als „Liebesgnade des Willens," daß dadurch allein der Gebrauch des Willens und nicht sein Vermögen selber gehoben wird, begriffen hat. Die Frage aber, ob die Rechtfertigungsgnade unmittelbar in dem Willen ihren Sitz habe, — hat damit nichts zu thun. Denn durch die Bejahung dieser Frage

im Sinne des Duns Scotus und die damit zusammenhängende Auffassung der Rechtfertigungs- und Liebesgnade als ein und derselben Gnade — ist über ihre Wirkung in dem Vermögen, das ihr unmittelbarer Träger ist, ob dadurch dieses selber oder bloß sein Gebrauch gehoben werde, offenbar nichts entschieden. Daß aber diese Anschauung, welche die Kuhn'sche ist, von der scotistischen Schule ebenso entschieden wie von der thomistischen verworfen werde, braucht hier nicht erst bewiesen zu werden. Gerade den Gedanken, worin die Kuhn'sche Richtung „scotisiren" soll, daß nämlich die Gnade „bloß eine accidentelle Vervollkommnung der Seelenvermögen zum Behufe eines ergiebigern und wirksamern Gebrauches derselben, bloße Kraftmittheilung Gottes zur Erhöhung des sittlich-geistigen Vermögensgebrauches" und sohin kein übernatürliches Complement der Vermögen sei, — weist Duns Scotus, wie Herr Schmid aus unserer Schrift „Natur und Uebernatur" S. 196 entnehmen konnte, auf das Bestimmteste zurück.

Ist es gelungener, wenn der Vertheidiger Kuhn's die „Auffassung vom Wesen des Tugend- und Rechtfertigungslebens," welche er von ihm „systematisch noch weiter aus- und durchgebildet" wünscht, der thomistischen als die „mehr ethische" gegenüberstellt? Von ihr unterscheidet sie sich nur dadurch, daß die Rechtfertigungsgnade nach St. Thomas unmittelbar dem Wesen der Seele inwohnt, während sie nach Duns Scotus nur mittelst ihrer Vermögen darauf einwirkt. Dies aber entnimmt einer der berühmtesten Vertreter dieser Anschauungsweise, St. Bonaventura, aus dem nachstehenden, von ihm dem hl. Augustin zugeschriebenen Ausspruch: gratia se habet ad liberum arbitrium sicut sessor ad equum [1]). Der Vergleich des Gnadeneinflusses auf den Willen des Menschen mit dem eines Reiters auf sein Pferd klingt jedenfalls physisch genug. Die gewöhnliche Bestimmung des Verhältnisses zwischen St. Thomas und Duns Scotus, wonach dieser eine „mehr ethische, moralische Anschauungsweise" vertreten soll, ist sonach wenigstens in gegenwärtiger Frage — unzutreffend. Dies erhellt außerdem daraus, daß die Theologen, welche der angeblich „mehr ethischen" Auffassung der Rechtfertigungsgnade als „reell nicht unterschieden von der Liebesgnade" das Wort

1) Sent. lib. II dist. 26. a. 1. q. 5.

reden, dafür gerade dies vorbringen, alle von St. Thomas der Rechtfertigungsgnade zugeschriebenen Wirkungen — habe auch die Liebesgnade. Begreift also die thomistische Anschauung zugestandenermaßen die Wirksamkeit jener als eine physische; so schreibt folgerichtig die scotistische dieselbe physische Wirksamkeit auch dieser zu, und die Kuhn'sche Auffassung der Wirksamkeit der Gnade überhaupt als einer bloß moralischen ist so wenig „scotisirend," als sie ein Recht hat, sich für thomistisch auszugeben.

Herr Schmid gibt den Wunsch zu erkennen, daß Kuhn „die in neuester Zeit wieder aufgelebte thomistische Lehre einer strengen Kritik unterziehe, und sie dazu zwinge, ihre Lebenskraft einer solchen Kritik gegenüber wirklich zu beweisen." Das möge er immerhin thun. Herr Schmid hat uns auch die schwache Seite, gegen welche sich vornehmlich jene Kritik zu richten hätte, im Voraus bezeichnet. „Die Hauptschwierigkeit der thomistischen Lehre," sagt er, „liegt bekanntlich in der Beantwortung der Frage: in welchem näher specificirten Sinne die Rechtfertigungsgnade als gemeinsame Lebenswurzel aller übernatürlichen Tugendgnaden zu betrachten sei: wie es möglich sei, daß die übernatürlichen Acte und nach manchen Theologen (Vasquez, Gregor von Valenzia, Suarez, Turrian, Coninck, Granado, Hurtado u. A.) auch die übernatürlichen Habitus des Glaubens und der Hoffnung der Zeit nach vor und ohne jene Lebenswurzel bestehen können?" (Sp. 710).

Hier hat zunächst die Behauptung, daß sich Letzteres nur „nach manchen Theologen" so verhalte, unser gerechtes Erstaunen hervorgerufen. Nein! Daß der Habitus des Glaubens auch ohne die heiligmachende Gnade bestehen könne, ist nicht bloß die Lehre „mancher Theologen," sondern tridentinisches Dogma. Denn das Concil (sess. VI. can. 28) verwirft die Lehre, daß zugleich mit der heiligmachenden Gnade, welche durch jede Todsünde ausgeschlossen wird, auch immer der Glaube verloren gehe (amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti, aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva). Daß sich aber diese Bestimmung auf den Habitus des Glaubens und nicht bloß den Glaubensact beziehe, ist augenscheinlich. Denn die Behauptung, daß der Sünder nicht immer zugleich den letztern verliere, würde voraussetzen, daß jeder Sünder in demselben Augenblick, wo er die Sünde begeht, regelmäßig einen Glaubensact erwecke, da offenbar vom Verlust einer Sache, die man

gar nicht besitzt, keine Rede sein kann. Der Dogmatiker von München verwechselt zwei Dinge, welche wohl zu unterscheiden sind, die Eingießung des Glaubenshabitus und seinen Fortbestand in der Seele. Daß jene auch für sich allein, d. h. getrennt von der Mittheilung der heiligmachenden Gnade, stattfinden könne, ist allerdings nur Lehre „mancher Theologen;" Dogma hingegen ist, daß der Glaubenshabitus den Gnadenstand überdauere, so lange, als er nicht durch eine Sünde des Unglaubens zerstört wird. Doch kehren wir zur Sache zurück.

Den Schlüssel zur Lösung jener „Hauptschwierigkeit der thomistischen Lehre," welche Herrn Schmid veranlaßt, die Kuhn'sche Kritik zu Hülfe zu rufen, konnte ihm bereits unsere Schrift „Natur und Uebernatur" (S. 55) in die Hand geben. Indessen möge sich St. Thomas selber darüber aussprechen. Der Glaube ist ihm ein solches Fürwahrhalten, wozu der Verstand durch den Willen bestimmt wird. Zu seiner Vollkommenheit ist sohin ein Zweifaches erforderlich. Erstens muß der Verstand dem Gegenstand gegenüber, den er für wahr hält, und zweitens der Wille gegenüber dem Endziel, um deßwillen er ihn dazu bestimmt, in das rechte Verhältniß gebracht werden. Jenes geschieht durch den Habitus des Glaubens, welcher bewirkt, daß der Verstand nichts für wahr halte, was es nicht wirklich ist; dieses durch den Habitus der Liebe, beziehungsweise die heiligmachende Gnade, welche der Seele die rechte Richtung auf ihr Endziel und hiedurch dem Glauben seine Form gibt. Allein auch ohne sie besitzt er die ihm als solchem, d. h. insoweit er den Verstand in das rechte Verhältniß zu dem Gegenstand seines Fürwahrhaltens bringt, entsprechende Vollkommenheit (habet perfectionem debitam actus fidei informis ex parte intellectus, non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis [1]).

Bei dieser Auffassung der Sache erscheint die „Hauptschwierigkeit der thomistischen Lehre" keineswegs als unlösbar. Denn ist der Glaube, obschon nicht in jedem Betrachte, dennoch als solcher auch ohne die heiligmachende Gnade an sich vollkommen; so kann er auch ohne sie in der Seele bestehen. Es kommt nur darauf an näher zu bestimmen, in welchem Sinn die heiligmachende

1) 2. 2. q. 4. a. 5.

Gnade als die gemeinsame Lebenswurzel der übernatürlichen Tugenden zu begreifen sei.

Ist sie es etwa so, daß diese zugleich mit ihr ihre nothwendige und wesentliche Grundlage verlieren? Dann allerdings ist an ein Fortbestehen des Glaubens ohne die heiligmachende Gnade nicht zu denken. Sie aber ist so gewiß nicht in diesem Sinne seine Wurzel, als er auch ohne sie die ihm als solchem entsprechende Vollkommenheit besitzt. Als die gemeinsame Wurzel der übernatürlichen Tugenden bezeichnet vielmehr St. Thomas die heiligmachende Gnade insofern, als der Zweck ihrer Mittheilung fordert, daß auch jene zugleich mit ihr und als von ihr abhängig [1]) — der Seele eingegossen werden. Allein auch die eigene Bestimmung der übernatürlichen Tugenden bedingt ihre Abhängigkeit von der heiligmachenden Gnade. Nachdem das Tridentinum (sess. VI. cap. 7) bemerkt hat, es empfange der Mensch bei seiner Rechtfertigung Glaube, Hoffnung und Liebe, beziehungsweise die heiligmachende Gnade — zugleich (haec omnia simul infusa accipit), gibt es dafür als Grund an, daß der Glaube ohne Hoffnung und Liebe, beziehungsweise ohne die heiligmachende Gnade, die Seele nicht vollkommen mit Christus vereinige, denn Niemand werde durch den bloßen Glauben zu einem lebendigen Gliede des Leibes Christi (fides nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo neque corporis ejus vivum membrum efficit). Erst durch die heiligmachende Gnade wird die Seele für die volle Wirkung der Tugenden, welche durch sie eben insofern ihre Form erhalten, empfänglich (gratia Dei dicitur esse forma virtutum in quantum dat esse spirituale animae ut sit susceptiva virtutum [2]). Der englische Lehrer setzt aber mit Vorbedacht hinzu, es handle sich dabei um keine Wesensform (non est forma virtutum, quae sit pars essentiae virtutum [3]). Die Liebe — und dasselbe gilt von der heiligmachenden Gnade — verhält sich nicht zu den übrigen

---

1) 3. p. q. 62. a. 2: Sicut ab essentia animae fluunt ejus potentiae, ita a gratia fluunt quaedam perfectiones ad potentias animae, quae dicuntur virtutes et dona, quibus potentiae perficiuntur in ordine ad suos actus.

2) De virt. quaest. 2. a. 3. ad 19.

3) Ibid. ad 16.

Tugenden wie ihre forma intrinseca; sondern dadurch ist sie ihre forma, daß sie die Richtung auf ihr Endziel (auf das der Liebe, beziehungsweise der heiligmachenden Gnade entsprechende) auch ihnen mittheilt (ex hoc ipso quod trahit alias virtutes ad suum finem, format virtutes [1]). Sie bewirkt, daß die Tugenden das ewige Leben verdienen, wobei sie jedoch jede einzelne als diese bestimmte Tugend, was sie durch ihr besonderes Endziel und ihren eigenen Gegenstand wird, voraussetzt (a proprio fine et a proprio objecto quaelibet virtus habet formam specialem, per quam est haec virtus, sed a caritate habet quamdam formam communem, secundum quam est meritoria vitae aeternae [2]). Nicht sein wesentliches Sein, sagt Medina, empfängt der Glaube von der Liebe; sie erhebt ihn bloß zur evangelischen Tugend, indem sie ihm die Kraft verleiht, den ganzen Menschen umzuwandeln, auf daß er gerecht, ein Sohn Gottes, und Welt und Teufel zu besiegen mächtig werde [3]).

Die Gnade aber — und hierin liegt die Schwierigkeit — ist noch auf eine andere Weise, als die Liebe, die Form der Tugenden; sie bringt sie nicht bloß ihrem Endziel gegenüber in das rechte Verhältniß, sondern ist auch die Quelle, woraus sie entspringen [4]), indem die übernatürliche Thätigkeit, wozu die Seele durch die Tugenden befähiget wird, die Mittheilung eines übernatürlichen Seins, das ihr die heiligmachende Gnade verleiht, nothwendig voraussetzt [5]). Hieraus folgt jedoch keineswegs

1) Ibid. ad 18.

2) Ibid. ad 9.

3) Exposit. in prim. sec. D. Thom. quaest. 62. a. 4: Caritas non dat fidei esse propriae naturae; propria namque natura fidei est firmus assensus veritati revelatae; hanc autem non habet a caritate; possum enim credere illi, quem non diligo et a quo nihil spero me consecuturum: Caeterum caritas dat fidei esse virtutis evangelicae.

4) Sent. lib. II. dist. 26. quaest. 1. a. 4 ad 5: Caritas alio modo dicitur forma virtutum quam gratia. Caritas enim est forma virtutum ex parte actus, in quantum scilicet omnes actus virtutum in suum finem convocat . . . sed gratia informat per modum originis, quia scilicet ex ipsa gratia quodammodo formaliter oriuntur habitus virtutum per diversas potentias diffusi.

5) Ibid. a. 3: Sicut in rebus naturalibus est quod illud quod non habet speciem per generationem adeptam non potest habere operationes

die Abhängigkeit ihres Fortbestandes von dem Gnadenstand. Denn wird auch das übernatürliche Sein, das der Glaube als übernatürliche Thätigkeit in der Seele voraussetzt, nach thomistischer Lehre durch die heiligmachende Gnade grundgelegt; so geht es doch nicht zugleich mit ihr verloren, da ihre Wirkungen, ihre Trennbarkeit von ihr selber vorausgesetzt, nur insoweit zugleich mit ihr zerstört werden, als die sie selber ausschließende Ursache, d. h. jede Todsünde, auch mit ihnen unvereinbar ist. Das ist aber bezüglich des übernatürlichen Seins, welches sich uns als die nothwendige Voraussetzung des Glaubens darstellt, nicht jede Todsünde, sondern allein die dem Glauben selber unmittelbar entgegengesetzte des Unglaubens. Folglich zerstört nur sie den Glaubenshabitus.

Deßgleichen kann seine Eingießung der Gnadenmittheilung vorangehen. Denn Gott, um mit St. Thomas zu reden, bewirkt unsere übernatürliche Vollendung gerade so, wie die Sonne die Erleuchtung der Luft (Deus semper operatur justificationem hominis, sicut sol semper operatur illuminationem aeris [1]). Wie diese gerade insoweit, als sie dafür empfänglich ist, von der Sonne erleuchtet wird; so werden auch die übernatürlichen Gaben den einzelnen Menschen, insoweit sie dafür empfänglich sind, durch Gott mitgetheilt. Hat sich also Jemand für den Habitus des Glaubens, wiewohl noch nicht für die heiligmachende Gnade, empfänglich gemacht; warum sollte ihm dann nicht jener allein, da er ja, wie wir bewiesen haben, getrennt von ihr bestehen kann, — auch wirklich mitgetheilt werden? Daß er getrennt von der heiligmachenden Gnade nicht seine ganze Wirksamkeit in der Seele zu entfalten fähig ist, thut nichts zur Sache; seine gesonderte Eingießung ist schon dadurch, daß er wenigstens eine gewisse Wirkung und noch dazu seine wesentliche (die dem Glauben als solchem entsprechende übernatürliche Vollendung des Verstandes) für sich allein hervorbringt, hinreichend gerecht-

speciei debitas; ita ille qui non est adeptus divinum esse per spiritualem regenerationem, non potest participare divinas operationes. Oportet ergo quod primum donum, quod gratis homini infunditur, hunc habeat effectum, ut ipsam essentiam animae in quoddam divinum esse elevet, ut idonea sit ad divinas operationes.

1) 2. 2. q. 4. a. 4. ad 3.

fertiget. Der Glaube ohne die Liebe — so spricht St. Thomas denselben Gedanken aus — ist keine vollständige Heilung des Unglaubens, da dadurch nicht seine frühere Schuld getilgt, sondern bloß seine Fortsetzung verhindert wird [1]).

Die „Hauptschwierigkeit der thomistischen Lehre," deren Lösung Herr Schmid von der Kuhn'schen Kritik erwartet, haben die Thomisten längst gelöst. Auf die Frage: „in welchem näher specificirten Sinne die Rechtfertigungsgnade als gemeinsame Lebenswurzel aller übernatürlichen Tugendgnaden zu betrachten sei?" antwortet Bañez mittelst nachstehender Unterscheidung. In einem zweifachen Sinne kann etwas als die Wurzel von einem Andern begriffen werden. Die Wurzel eines Baums ist nicht nur das, was zuerst an ihm entsteht (prima pars arboris) und folglich die nothwendige Bedingung seines Bestandes ist, sondern auch die Ursache seiner Fruchtbarkeit (quod praestat virtutem arbori fructificandi). Nur in diesem Sinne wird die Rechtfertigungsgnade als die „Lebenswurzel" des Glaubens begriffen; denn in jenem ist er selber die ihrige, weil nach tridentinischer Lehre (sess. VI. cap. 8) der Anfang des menschlichen Heils, die Grundlage und Wurzel jeglicher Rechtfertigung (fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis). Der Glaube ist derjenige Bestandtheil des geistlichen Gebäudes, der zuerst vorhanden sein muß, damit seine Aufführung überhaupt möglich sei. Deßhalb setzt zwar die Rechtfertigung den Glauben, keineswegs aber dieser nothwendig jene voraus. Denn der Grund eines Hauses (in welchem Verhältniß der Glaube zu der Rechtfertigungsgnade steht) hat sein eigenes, von den darauf zu bauenden Bestandtheilen des Gebäudes, welche er vielmehr tragen soll, unabhängiges Bestehen. Es kann daher das geistliche Gebäude nicht allein bloß grundgelegt (durch die Eingießung des Glaubenshabitus ohne die heiligmachende Gnade), sondern auch es selber zerstört (durch den Verlust der heiligmachenden Gnade in Folge der Todsünde), sein Grund aber erhalten werden. Allein auch umgekehrt wird die Liebe, beziehungsweise die

---

1) Ibid. q. 6. a. 2. ad 3: Ille, qui accipit a Deo fidem absque caritate, non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa praecedentis infirmitatis, sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset a tali peccato.

heiligmachende Gnade, als die Grundlage des geistlichen Gebäudes und folglich des Glaubens selber bezeichnet; wiewohl in einem andern Sinne. Denn man versteht darunter nicht bloß das, womit der Bau des Hauses beginnt, sondern auch seine letzte Vollendung (fundamentum quod actuat et perficit totum aedificium), d. h. seine Hauptstütze und das seine einzelnen Theile zusammenhaltende Einheitsband (quod actualiter sustinet totum aedificium, ne ruat, et quasi communicat reliquis partibus virtutem continendi se invicem, ut connexionem habeant virtute fundamenti [1]).

„Schäzler" — so schließt Herr Schmid seine Polemik gegen den thomistischen Gnadenbegriff — „redet nun allerdings von Natur und Uebernatur ganz im thomistischen Sinn, scheint aber nicht genugsam beachtet zu haben, daß man auch die durch die Gnade erhöhte Natur (natura elevata) als eine über der nichterhöhten Natur stehende höhere Natur oder als eine Uebernatur bezeichnen könne, wenn dieselbe auch bloß durch actuelle und habituale Gnaden erhöht ist vor dem Eintreten der Rechtfertigungsgnade, oder wenn sie durch die Rechtfertigungsgnade nur ihrem ethischen Vermögen nach erhöht würde, ohne daß es eine Uebernatur im Sinne des thomistischen Systemes gäbe" (Sp. 711).

Diese Bemerkung enthält zwei Behauptungen, deren eine so unrichtig wie die andere ist. Daß wir „nicht genugsam beachtet haben," man könne auch schon vor Eintritt der Rechtfertigungsgnade in einem weitern Sinn von einer Uebernatur sprechen, — widerstreitet der thatsächlichen Wahrheit; denn S. 43 und 55 unserer Schrift „Natur und Uebernatur" heben wir dies, wovon uns Herr Schmid nachsagt, daß wir es „nicht genugsam beachtet hätten," auf das Bestimmteste hervor. Auch den zweiten Punkt, bezüglich dessen er denselben Tadel gegen uns ausspricht, ob auch ein bloß moralischer Gnadenbegriff der Annahme einer Uebernatur Raum lasse, — glauben wir „genugsam beachtet zu haben." Denn nicht darauf kommt es an, ob bei der fraglichen Auffassung der Gnadenwirksamkeit als einer bloß moralischen, die wir bekämpfen, von einer Uebernatur überhaupt und in einem beliebigen Sinne gesprochen werden könne, sondern ob in dem Sinne, welchen die classische Theologie lehrt.

---

1) Commentar. in secund. secund. D. Thom. quaest. 4. a. 7. dub. 2.

Kennt aber die eine bloß moralische Auffassung des Uebernatürlichen? Das Gegentheil haben wir durch eine Reihe von Gründen, wovon Herr Schmid auch nicht einen einzigen zu entkräften vermochte, dargethan. Wir weisen daher seine Behauptung, die von uns angeführten Aussprüche der Alten seien „denn wirklich auch von großen Theologen (von welchen?) in solch einem andern Sinne (im Kuhn'schen!) gedeutet worden," — als eine gänzlich grundlose zurück, die Würdigung seines Schlußurtheils, wir hätten uns „in Folge dessen die biblisch-patristische Begründung unserer Ansicht viel zu leicht gemacht," dem Gerechtigkeitsgefühl des Lesers überlassend. —

Die tiefste Ursache des bisher erörterten Lehrgegensatzes, wobei sich uns die Unvereinbarkeit der Kuhn'schen Gnadenlehre nicht nur mit der übereinstimmenden Ansicht der alten Theologen, sondern auch dem Dogma selber auf's Neue herausgestellt hat, liegt nach unserm Dafürhalten in einem abweichenden Glaubensbegriff; weßhalb sich gegenwärtige Untersuchung schließlich mit ihm beschäftiget.

Drittes Kapitel.

Glaube und Glaubenswissenschaft.

I. Der christliche Glaube ein übernatürliches Erkennen.

1. Der Fragepunkt.

Die dogmatische Wissenschaft handelt vornehmlich von solchen Wahrheiten, welche der natürlichen Erkenntnißkraft des menschlichen Geistes unerreichbar sind. Gibt es aber hievon eine Wissenschaft? Und ist sohin die Dogmatik überhaupt möglich? Offenbar nur dann, wenn die gedachten Wahrheiten, obschon jenseits der natürlichen Erkenntnißsphäre des menschlichen Geistes liegend, ihm gleichwohl erkennbar gemacht und dadurch seiner wissenschaftlichen Thätigkeit erreichbar werden. Dies aber, da er sie aus sich nicht zu finden vermag, bedingt ihre Kundgebung durch einen höhern Geist, und in den hierauf gerichteten Veranstaltungen Gottes besteht seine übernatürliche Offenbarung.

Dadurch, daß Gott die Welt in's Dasein rief, ist dem menschlichen Geist eine Reihe von Wahrheiten erkennbar geworden, deren wirkliche Erkenntniß nichts Anderes voraussetzt, als daß er die sinnenfällige Außenwelt und sich selber aufmerksam betrachte. Mit Rücksicht auf diese Wirkung wird das göttliche Schöpfungswerk als die natürliche Offenbarung Gottes bezeichnet, und die dadurch dem menschlichen Geiste erkennbar oder offenbar gewordenen Wahrheiten heißen, weil er sie mittelst seiner eigenen Thätigkeit zu erreichen vermag, natürliche. Außer diesen aber hat Gott dem creatürlichen Geiste noch andere Wahrheiten, nämlich solche, welche ihm nur durch unmittelbare göttliche Mittheilung kund werden können, vor-

gelegt. Der Inhalt dieser Kundgebung erweist sich daher als übernatürlich zunächst aus dem Grunde, weil er, bevor ihn Gott dem menschlichen Geiste vorlegt, seinem Erkenntnißvermögen schlechthin unerreichbar bleibt. Wie verhält er sich aber, nachdem ihn Gott dem menschlichen Geiste vorgelegt hat, zu seinem natürlichen Erkenntnißvermögen? Ist er, seine Offenbarung vorausgesetzt, ein geeigneter Gegenstand unserer natürlichen Erkenntniß? Im Verneinungsfalle — so scheint es — wird die kaum versuchte Erklärung der Möglichkeit einer dogmatischen Wissenschaft alsbald wieder umgestoßen. Uebersteigen nämlich jene Wahrheiten auch als geoffenbarte die natürliche Erkenntnißkraft unseres Geistes; so werden sie auch nach ihrer Offenbarung keineswegs offenbar, wenigstens für uns nicht, was sie doch müßten, um Gegenstand unserer Erkenntniß werden zu können, zumal einer wissenschaftlichen, die unzweifelhaft eine Frucht unserer eigensten Geistesarbeit sein muß. Wird demnach, um die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntniß der christlichen Geheimnisse darzuthun, auf ihre Offenbarung hingewiesen; so erscheint diese Erklärung — von dem bezeichneten Standpunkte aus — entweder als völlig unwirksam, oder die Vorstellung, daß sie auch nach ihrer Offenbarung dem natürlichen Licht unseres Geistes unzugänglich bleiben, als irrig.

„Es ist daher,“ sagt in diesem Sinn Schelling, „eine offenbar falsche Vorstellung, die man sich vom Geheimniß der geoffenbarten Religion macht, wenn man sich darunter Wahrheiten oder Thatsachen denkt, die auch, nachdem sie geoffenbart, also offenbar geworden sind, noch Geheimniß, d. h. unerkannt oder wenigstens unbegriffen, bleiben müssen“ (Philosophie der Offenbarung 24. Vorlesung S. 11). Derselben Anschauung begegnen wir bei neuern katholischen Theologen. So lehrt z. B. Kuhn: „Der Proceß der Erkenntniß, durch den die theologische Wissenschaft von Gott zu Stande kommt, ist also im Wesentlichen ganz derselbe mit dem, in welchem die philosophische Erkenntniß und Wissenschaft des Absoluten sich realisirt; der Unterschied besteht nur darin, daß der Philosoph von der positiven, dogmatischen Quelle der Wahrheit absieht, welche der Theolog zu der natürlichen hinzunimmt. Wir sagen, zu dieser hinzunimmt. Denn so gewiß der Theolog die Wahrheiten (den Inhalt des Glaubens) nur allein aus den Quellen der Offenbarung schöpft und von der Vernunft als Quelle der Wahr-

heit ganz absieht, ohne deßhalb eine Wahrheit zu verlieren (denn in der Offenbarung ist die Vernunft nicht bloß voraus-, sondern zugleich mitgesetzt oder enthalten); so gewiß kann er, sofern ihm die Erkenntniß der Wahrheit, das Wissen des Glaubens herbeizuführen obliegt, seinen Zweck nur erreichen, wenn er zugleich auf die Vernunft als Quelle der Wahrheit und Princip ihrer Erkenntniß eingeht. Denn worin besteht die Erkenntniß der Wahrheit, sei es der philosophischen oder theologischen? Zunächst darin, daß wir ihren Inhalt, das, was wahr ist, begreifen, und sodann darin, daß wir uns überzeugen, daß dieser Inhalt wahr ist. Eine solche Erkenntniß ihrer Wahrheit kann die Theologie nur von der Vernunft-Erkenntniß und Ueberzeugung aus gewinnen" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 234). „Wollten wir von der Vernunftwahrheit gänzlich absehen, so wäre nur Glauben, nur unmittelbares und freiwilliges Fürwahrhalten, aber keine wissende Erkenntniß oder Ueberzeugung von der Wahrheit seines Inhaltes möglich. Eine solche kann allein aus der Vergleichung desselben mit dem Vernunftinhalte hervorgehen. Deßgleichen kann eine wissenschaftliche, begriffliche Erkenntniß des Glaubensinhaltes nur daraus hervorgehen, daß wir die Vernunfterkenntniß auf denselben anwenden und durch sie als Mittel ihn begreifen" (S. 235).

Auf diesen Satz, daß auch die übernatürlichen Glaubenswahrheiten, wenigstens nach ihrer Offenbarung, ein geeigneter Gegenstand der natürlichen oder reinen Vernunfterkenntniß seien, hat bekanntlich Frohschammer sein philosophisches System gebaut. Auch Herr Professor Schmid, der neu berufene Dogmatiker von München, hat sich noch vor fünf Jahren in seiner Schrift „Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus" zu der Lehre bekannt, daß „die christliche Offenbarung als das der Theologie eigenthümliche Object auch philosophisches Erkenntnißobject werden" (S. 200) und „die Philosophie vom Standpunkt ihres objectiven Princips aus auch das objectiv-theologische Princip zu ihrem Erkenntnißgegenstande machen kann, wie die Theologie das Umgekehrte zu thun vermag" (S. 170). Von dieser Anschauung aus, worin er sich an den kaum genannten Münchner Philosophen anzuschließen erklärt (S. 149), hat Herr Schmid „einer weiteren, universellern Fassung

der Philosophie als solcher," wonach sie „auch als Philosophie der übernatürlichen Offenbarung ausgesprochen werden müßte," das Wort geredet. „Ueber die Wahrheiten und Geheimnisse der natürlichen Offenbarung hinaus müßten auch jene der übernatürlichen Offenbarung mit in ihren Bereich gezogen werden, sofern sie für die Vernunft gegeben sind als Ende und Vollendung derselben und eine allgemein-menschliche Begründung durch Thatsachen oder Inhaltskriterien haben." „Die göttliche Dreipersönlichkeit würde bei solcher Fassung ein rein philosophisches Object wie die Persönlichkeit Gottes im Allgemeinen, nur kein metaphysisches gleich der letztern. Aber selbst als metaphysisches Object könnte man sie geltend machen, wie von vielen Männern geschehen ist, wenn nur der specifische Unterschied beider aus der Einleitungswissenschaft herüber im Auge behalten wird" (S. 228). Weil sie überhaupt eine menschliche Wissenschaft ist, muß auch die christliche Theologie „dem Organismus der philosophischen Centralwissenschaft als Organ eingegliedert werden" (S. 234). „Alle Offenbarungen Gottes, sowohl die der allgemeinen Menschheitstheologie in allen Rang- und Stufenordnungen der Schöpfung wie die der christlichen Theologie insbesondere werden Objecte der philosophischen Wissenschaft sein, weil sie Objecte menschlicher Wissenschaft sind, weil sie für die menschliche Vernunft gegeben sind als deren höhere und höhere Erfüllung aus Gott, als deren höhere und höhere Theilnahme an dem Urwissen der göttlichen Vernunft" (S. 236).

Was von dieser Auffassung zu halten sei, ist seit dem päpstlichen Schreiben vom 11. December 1862 nicht mehr zweifelhaft. Hier nämlich wird an der Lehre Frohschammer's gerade dies getadelt, daß sie der Vernunft das Vermögen zuschreibt, von ihren eigenen Principien aus die christlichen Glaubenswahrheiten, ihre Offenbarung vorausgesetzt, wissenschaftlich zu erkennen [1]). Diese Lehre widerstreitet nach dem Urtheil des päpst-

1) Auctor imprimis edocet, philosophiam, si recta ejus habeatur notio, posse non solum percipere et intelligere ea christiana dogmata, quae naturalis ratio cum fide habet communia (tanquam commune scilicet perceptionis objectum), verum etiam ea, quae christianam religionem fidemque maxime et proprie efficiunt, ipsumque scilicet supernaturalem hominis

lichen Schreibens der **Uebernatürlichkeit** der christlichen Geheimnisse. Denn als übernatürliche sind sie für die natürliche Vernunft in **dem** Sinn unerreichbar, daß diese niemals tüchtig werden kann, sie von ihren **natürlichen** Principien aus wissenschaftlich zu behandeln [1]). Die Uebernatürlichkeit der christlichen Geheimlehren ist sohin eine **absolute**. Sie übersteigen nicht bloß das natürliche Erkenntnißvermögen des durch die Sünde geschwächten, sondern jedes **creatürlichen** Geistes [2]).

Wenn dagegen **Kuhn** behauptet, „die katholische Dogmatik nehme weder eine absolute Verfinsterung der Vernunft (so wenig als eine Vernichtung des sittlichen Vermögens), **noch eine absolute Transcendenz der Offenbarung** für die (gesunde und reine) Vernunft an" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 236); — so sieht er sich zu dieser Behauptung durch die Erwägung veranlaßt, daß sonst eine wissenschaftliche Erkenntniß der Glaubenswahrheiten schlechterdings unmöglich wäre (S. 235). Von demselben Gedanken wird der Dogmatiker von München geleitet. Sein Schluß, daß der übernatürliche Offenbarungsinhalt, weil „**für die Vernunft gegeben**," Gegenstand der philosophischen, d. h. einer **natürlichen** Erkenntniß sein müsse, setzt augenscheinlich voraus, daß es davon **keine andere** außer einer natürlichen Erkenntniß geben könne. Denn vermag sich ihn die Vernunft mittelst einer **übernatürlichen** Erkenntniß anzueignen; so ist der Schmid'sche Schluß, daß er, wenn nicht philosophisch oder auf natürliche Weise erkennbar, nicht „für die Vernunft gegeben" wäre, — offenbar ungültig. Oder wäre der Zweck, um deßwillen die übernatürliche Offenbarungswahrheit „für die Vernunft gegeben" ist, nur mittelst einer **natürlichen** Erkenntniß erreichbar?

---

finem, et ea omnia, quae ad ipsum spectant, atque sacratissimum Dominicae incarnationis mysterium ad humanae rationis et philosophiae provinciam pertinere rationemque, dato hoc objecto, suis propriis principiis scienter ad ea posse pervenire.

1) Et sane cum haec dogmata sint supra naturam, iccirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt. Nunquam siquidem ratio suis naturalibus principiis ad hujusmodi dogmata scienter tractanda effici potest idonea.

2) Non solum humanam philosophiam, verum etiam angelicam naturalem intelligentiam transcendunt.

„Die Philosophie," lehrt Herr Schmid, „betrachtet das übernatürlich Geoffenbarte (das formale und materiale Object des christlichen Glaubens) insofern, als es für die menschliche Vernunft ist, als diese letztere in ihm sich aufgibt und in ihm sich wiederfindet. Sie betrachtet es insofern, als es Negation und Integration, Ende und Vollendung der Vernunft und der objectiven Vernunftordnung ist" (S. 170). Fürwahr! Ist die übernatürliche Glaubenswahrheit in dem Sinn „für die menschliche Vernunft," damit sie darin sich selber finde und ihre Vollendung innerhalb ihrer eigenen Ordnung erlange; — dann kann die Erkenntniß, wodurch sie den für sie gegebenen Offenbarungsinhalt sich zu eigen macht, — nur eine natürliche sein!

Von diesem Standpunkt aus ist der Einwurf gegen „die absolute Transcendenz der Offenbarung," daß dann dem creatürlichen Geiste nichts dadurch offenbar würde, vollständig wirksam. Denn ihre Erkenntniß als eine bloß natürliche vorausgesetzt, verfehlt die göttliche Offenbarung unzweifelhaft ihren Zweck, wenn ihr Inhalt auch als geoffenbarter dem natürlichen Vernunftlicht unerreichbar bleibt. Dagegen ist mit dieser Annahme der gedachte Uebelstand nicht verbunden, sowie man sich zu der Ansicht bekennt, es werde die Glaubenswahrheit nicht bloß als ein neuer Erkenntnißgegenstand durch Gott dem creatürlichen Geiste vorgelegt, sondern auch sein natürliches Erkenntnißvermögen, damit es sie zu ergreifen tüchtig werde, übernatürlich zubereitet. Denn dann ist davon, obschon die übernatürlichen Wahrheiten auch nach ihrer Offenbarung Geheimnisse oder dem natürlichen Vernunftlicht unzugänglich bleiben, dennoch eine selbsterworbene oder durch unsere eigenste Geistesarbeit gewonnene Erkenntniß, d. h. eine solche möglich, welche eine Wissenschaft davon zu erzeugen geeignet ist. Nur wird der Geist dabei nicht als nackte Natur, sondern als übernatürlich gehobenes Erkenntnißvermögen vorausgesetzt und muß zuvor die fraglichen Wahrheiten, wovon seine wissenschaftliche (theologische) Erkenntniß als von ihren Principien auszugehen hat, auf eine ihrer Erhabenheit entsprechende, d. h. übernatürliche Weise (der Glaube) ergriffen haben.

Allerdings sind die übernatürlichen Glaubenswahrheiten, ihre Offenbarung vorausgesetzt, auch dem natürlichen Vernunftlicht

irgendwie zugänglich. Denn auch der Ungläubige, welchem jene übernatürliche Zubereitung gebricht, hat davon eine Kenntniß. Ist sie aber eine solche, auf deren Grund sich eine Wissenschaft, welche diesen Namen verdient, aufbauen läßt? Hiezu müßte er vor Allem die Wahrheit ihrer Principien — d. h. wenn von der dogmatischen Wissenschaft die Rede ist, die der übernatürlichen Offenbarungslehren — ohne eine Erhöhung seines natürlichen Vermögens zu erkennen im Stande sein. Dies aber, bemerkt Suarez, vermöchte der Ungläubige nur dann, wenn ihm die Thatsache ihrer Offenbarung evident würde. Denn die Evidenz, daß eine bestimmte Wahrheit durch Gott geoffenbart ist, gibt mir zugleich die Gewißheit ihrer Wahrheit, insoweit sie mit der gleichfalls auf natürlichem Weg erreichbaren Einsicht, daß mich Gott nicht täuschen kann, verbunden ist. Allein nach dem Urtheil des kaum genannten Theologen kann Niemand ohne einen übernatürlichen Gnadenbeistand die fragliche Evidenz bezüglich der Offenbarungsthatsache gewinnen; sie ist vielmehr in den seltenen Fällen, wo sie vorhanden ist, eine Wirkung des übernatürlichen Glaubenslichtes[1]). Das Fürwahrhalten einer Offenbarungslehre, wie es auch ohne übernatürliche Erhöhung unseres natürlichen Erkenntnißvermögens möglich ist, beruht daher keinenfalls auf einem Grunde, der uns eine objective Gewißheit darüber zu geben vermöchte. Erklären wir diesen Begriff.

Unter Gewißheit verstehen wir hier die Festigkeit und Zuversicht, womit Jemand etwas fürwahrhält, und diese ist, wie Suarez die Sache erklärt, dann eine objective, wenn sie dem Act, womit ich etwas fürwahrhalte, hinsichtlich seines Motivs wesentlich zukommt; die bloß subjective Gewißheit hingegen entspringt lediglich aus meiner zufälligen Stimmung. So kann Jemand die erste beste Meinung, wenn sie ihm gerade zusagt, in diesem Sinn als gewiß annehmen[2]). Eine Annahme

1) De gratia lib. II. cap. 10. nro. 11: Quamvis homines, ut dixi, non perveniant in hoc statu ad illam evidentiam sine juvamine gratiae, non quia actus in se sit supernaturalis, sed quia est adeo difficilis propter multa, quae ad illum necessaria sunt, ut sine aliquo adjutorio Dei, et ipsius fidei infusae, non possit difficultas illa superari.

2) Ibid. nro. 10: Distinguamus duplicem certitudinem; unam per se convenientem actui, seu quam actus postulat ex vi sui objecti formalis,

der Offenbarungslehre, welcher bloß diese Gewißheit zukommt, gibt mir selbstverständlich bezüglich ihrer Wahrheit, da ich auf dieselbe Weise auch den Irrthum annehmen kann, nicht die geringste Sicherheit.

Ein Fürwahrhalten mit bloß subjectiver Gewißheit bewirkt keine Erkenntniß. Denn eine Sache erkennen heißt inne werden, wie sich dieselbe an sich verhält. Hierüber jedoch erfahre ich durch jenes Fürwahrhalten nichts. Es wäre nämlich ganz als dasselbe und mit derselben Gewißheit auch dann vorhanden, wenn sich sein Gegenstand nicht so verhielte. Entspringt sonach seine Gewißheit ausschließlich aus meiner eigenen Stimmung; so ist der Schluß aus ihr auf seine Wahrheit, d. h. auf die Wirklichkeit seines Inhaltes, — offenbar unzulässig. Anders bei der objectiven Gewißheit, d. h. um den Sprachgebrauch des Suarez beizubehalten, so oft die Gewißheit meines Fürwahrhaltens mit seinem Motiv wesentlich verbunden ist. Denn diese Verbindung ist eben deßhalb eine wesentliche, weil ein auf diesem Motiv beruhendes Fürwahrhalten, wenn sich sein Gegenstand in Wirklichkeit anders verhält, unmöglich ist. Hier also besitze ich bezüglich der Wahrheit der mit ihm verbundenen Erkenntniß die sicherste Bürgschaft.

Bringt es nun der menschliche Geist — dies ist der Fragepunkt — aus eigener Kraft und ohne eine übernatürliche Erhöhung seines Erkenntnißvermögens in Bezug auf die christlichen Offenbarungswahrheiten zu einer höhern als bloß subjectiven Gewißheit? Die Beantwortung dieser Frage bedingt zunächst eine Verständigung über das Verhältniß des christlichen Offenbarungsinhaltes zu dem natürlichen Erkenntnißvermögen des menschlichen Geistes.

2. Dem Zeugnisse der heil. Schrift und der Kirchenväter zufolge ist ein Theil des Offenbarungsinhaltes so beschaffen, daß der menschliche Geist die Wahrheit desselben ohne eine

---

qualis est certitudo scientiae ex vi medii demonstrativi: alteram accidentariam ex adhaesione ac voluntate assentientis, qualis est interdum in aliquo ita suae opinioni adhaerente, ut illam evidentem esse denuntiet, eique sine ulla formidine assentiatur.

übernatürliche Zubereitung seines natürlichen Erkenntnißvermögens nicht mit Gewißheit zu erkennen im Stande ist.

a) Die Lehre der heil. Schrift.

Nicht der Anwendung menschlicher Ueberredungskünste, sondern einem Krafterweis des göttlichen Geistes schreibt der Apostel die Erfolge seiner Predigt zu. Unser Glaube beruht daher nicht auf Menschenweisheit, sondern auf der Kraft Gottes (1 Kor. 2, 4. 5 [1]). Und gerade im Hinblick auf diesen Grund ihrer Aufnahme durch den menschlichen Geist ist die Offenbarungswahrheit ein Geheimniß. Denn auf die Bemerkung, es sei unser Glaube die Wirkung eines göttlichen Einflusses auf unsere Seele, folgt die weitere Erklärung: „Wir reden aber Weisheit unter den Vollkommenen; nicht die Weisheit dieser Welt noch der Fürsten dieser Welt, welche gestürzt werden: sondern die Weisheit Gottes, welche verborgen ist, reden wir im Geheimnisse" (V. 6. 7 [2]). Verborgen aber und sohin ein Geheimniß ist der Inhalt der apostolischen Predigt gerade insofern, als er weder von einem Auge gesehen, noch von einem Ohr gehört worden, noch irgend einem Menschen in den Sinn gekommen ist (V. 9). Deßhalb mußte er uns durch den Geist Gottes, welcher die Tiefen der Gottheit durchforscht, geoffenbart werden. Denn seine Kenntniß setzt einen Einblick in das göttliche Innere, wie er nur dem Geiste Gottes möglich ist, voraus (V. 10. 11 [3]). Der Apostel nennt daher den nämlichen Lehrinhalt, von welchem er oben gesagt hatte, daß er ihn im Geheimniß vortrage, eine Predigt nach der Lehre des Geistes (V. 13 [4]). Denn ihre Aufnahme bedingt auf Seite des Menschen

---

1) Et sermo meus et praedicatio non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis: ut fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei.

2) Sapientiam autem loquimur inter perfectos: sapientiam vero non hujus saeculi, neque principum hujus saeculi, qui destruuntur: sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est.

3) Nobis autem revelavit Deus per spiritum suum: spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? ita et quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi spiritus Dei.

4) Quae et loquimur non in doctis humanae sapientiae verbis, sed in doctrina spiritus.

die Fähigkeit, die Sprache des göttlichen Geistes zu verstehen (V. 14 [1]). Wie an den angeführten Stellen der hl. Geist, so wird Joh. 1, 18. der eingeborene Sohn als derjenige bezeichnet, durch welchen uns die Offenbarungswahrheit kund wird. Nur durch ihn und allein insoweit, als er es uns offenbaren will, vermögen wir den Vater zu erkennen (Matth. 11, 27 [2]). Denn außer ihm, welcher selber aus Gott ist, hat Niemand den Vater gesehen (Joh. 6, 46). Vrglch. Matth. 16, 17. Luc. 10, 22. Joh. 3, 31—34. 7, 29.

Daß der Inhalt dieser göttlichen Mittheilung, welchen der Apostel einen unerforschlichen nennt (Röm. 11, 33 [3]), dieses auch nach seiner Offenbarung bleibe, läßt sich dem Umstand entnehmen, daß er für nothwendig erachtet, den jungen Gemeinden an's Herz zu legen, sich nicht von der Anerkennung des Geheimnisses Gottes des Vaters und Jesu Christi durch hochtönende Reden abwendig machen zu lassen (ut nemo vos decipiat in sublimitate sermonum); zu welchem Zweck er sie daran erinnert, es seien in Christo, dem Urheber der Lehre, welcher er sie beschwört treu zu bleiben, alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen (Kol. 2, 2—4). Bedürfte es aber hiezu eines Hinweises auf den in Christo verborgenen Wahrheitsschatz, wenn nicht der Inhalt seiner Lehre, auch nachdem er den Menschen vorgelegt worden, ihrem natürlichen Erkenntnißvermögen, wenigstens in seinen Hauptpunkten, verborgen bliebe? Weil er dieses ist, erscheint das Wort vom Kreuz den Weisen dieser Welt als Thorheit (1 Kor. 1, 18. 19).

Die Unerforschlichkeit der christlichen Lehre folgt aus der Erhabenheit ihres Gegenstandes. Handelt sie doch von Gott, von welchem es in der Schrift heißt (Job 36, 26), daß er unsere Wissenschaft übertreffe (Deus magnus vincens scientiam nostram). Wenn wir daher nur ein Tröpflein seiner Rede vernehmen; wie können wir uns vermessen, den Donner seiner Größe zu schauen

1) Animalis autem homo non percipit ea, quae sunt spiritus Dei; stultitia enim est illi, et non potest intelligere, quia spiritualiter examinatur.

2) Neque Patrem quis novit, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare.

3) O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus!

(Job 26, 14)? Vrglch. Job 28, 20. 21. Es kann uns sonach nicht befremden, daß manche der dem Menschen durch Gott geoffenbarten Wahrheiten seine Fassungskraft übersteigen (Ecclesiastic. 3, 25 [1]). Um sie zu erkennen, muß er seinen Geist gefangen geben in den Gehorsam Christi (2 Kor. 10, 5 [2]). Denn wir erkennen sie mittelst des Glaubens, dessen Gegenstand wesentlich dunkel ist; est autem fides argumentum non apparentium (Hebr. 11, 1). Im Hinblick auf diese der Glaubenserkenntniß wesentliche Dunkelheit sagt der Apostel, unser Wandel sei im Glauben, nicht aber im Schauen (2 Kor. 5, 7 [3]), und er selbst verwahrt sich gegen die Voraussetzung, als halte er seine eigene Erkenntniß von Gott für eine schlechthin vollkommene: ego me non arbitror comprehendisse (Phil. 3, 12. 13).

b) Die Apologeten und Antignostiker.

Der Inhalt der christlichen Offenbarung, sagt der hl. Justin, ist so erhaben und so göttlich, daß ihn Niemand aus natürlicher Kraft und durch menschliche Einsicht zu erkennen vermag (*οὔτε γὰρ φύσει οὔτε ἀνθρωπίνῃ ἐννοίᾳ οὕτω μεγάλα καὶ θεῖα γινώσκειν ἀνθρώποις δυνατόν*); wir erkennen ihn vielmehr Dank der auf die heiligen Männer, durch deren Vermittlung er uns kund wurde, vom Himmel herab ausgegossenen Gnadengabe (*τῇ ἄνωθεν ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἄνδρας κατελθούσῃ δωρεᾷ*). Jene Männer bedurften zur Erreichung ihres Zweckes weder der Kunst der Beredtsamkeit noch polemischer Mittel. Es war genug, daß sie ihre Seele rein erhielten und sich hiedurch für die Einwirkung des heiligen Geistes empfänglich machten. Aehnlich wie die Saiten einer Cither durch die Hand des Künstlers, wurden sie durch die vom Himmel herabgekommene Gabe in Bewegung gesetzt, um uns unter ihrem Einfluß die Erkenntniß der göttlichen und himmlischen Dinge zu erschließen [4]). Es gibt sohin eine Gotteserkenntniß, wozu der Mensch nicht schon als vernünftiger Geist berufen ist, und welche folglich in ihm außer seinem natürlichen Vernunft-

---

1) Plurima enim super sensum hominum ostensa sunt tibi.
2) In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.
3) Per fidem enim ambulamus, et non per speciem.
4) Cohortatio ad Graecos nro. 8. Oper. Venet. 1747. pag. 13.

licht ein höheres, übernatürliches Erkenntnißvermögen voraussetzt[1]).

Es darf Niemand Wunder nehmen, bemerkt St. Irenäus, daß uns die Ursachen vieler Erscheinungen unergründlich sind. Denn gleichwie der menschliche Geist, weil ein endlicher, einen Anfang hatte; so schreitet auch sein Wissen nur allmählich fort, in dem Maße als ihm das Wort, welches stets bei Gott war, dessen Rathschlüsse kund gibt[2]). Diese Unterweisung durch das göttliche Wort ist dem Menschen nothwendig; denn er wüßte nichts von Gott, wenn ihn hierüber nicht Gott selbst belehrt hätte[3]). Dies thut aber das Wort auf zweifache Weise, oder es gibt eine zweifache göttliche Offenbarung, eine natürliche und übernatürliche. Einmal nämlich bewirkt das Wort, daß der menschliche Geist aus den sinnenfälligen Werken der Schöpfung ihren Schöpfer zu erkennen im Stande sei (die natürliche Offenbarung[4]); außerdem aber hat es uns noch eine höhere Gotteserkenntniß möglich gemacht, d. h. es enthüllt uns Gott auch von einer solchen Seite, von welcher ihn der creatürliche Geist aus sich selber und ohne diese besondere Belehrung durch das Wort nicht zu erreichen vermöchte, also unter einem Gesichtspunkte, bis wohin wir durch die bloße Betrachtung der Werke Gottes nicht gelangen (die übernatürliche Offenbarung). Wir erhalten dadurch eine Kunde von der Weise der Gotteserkenntniß, auf welche der Vater sein ewiges Wort und dieses ihn erkennt[5]). Sie aber ist so erhaben, daß wir die Kunde davon, auch

1) Dial. cum Tryph. pag. 110: *Οὐκ ἄρα, ἔφη, διὰ τὸ συγγενὲς ὁρᾷ τὸν θεὸν, οὐδ' ὅτι νοῦς ἐστὶν, ἀλλ' ὅτι σώφρων καὶ δίκαιος; Ναὶ, ἔφην, καὶ διὰ τὸ ἔχειν ᾧ νοεῖ τὸν θεόν.*

2) Contr. haer. lib. II. cap. 25: Non enim infectus es, o homo, neque semper coexistebas Deo, sicut proprium ejus Verbum: sed propter eminentem bonitatem ejus, nunc initium facturae accipiens, sensim discis a Verbo dispositiones Dei, qui te fecit.

3) Ibid. lib. IV. cap. 5: Quoniam impossibile erat sine Deo discere Deum, per Verbum suum docet homines scire Deum.

4) Ibid. cap. 6: Etenim per ipsam conditionem revelat Verbum conditorem Deum, et per mundum fabricatorem mundi Dominum, et per plasma eum, qui plasmaverit, artificem.

5) L. c.: Et Patrem quidem invisibilem et indeterminabilem, quantum ad nos est, cognoscit suum ipsius Verbum, et cum sit inenarrabilis,

nachdem sie uns mitgetheilt worden ist, vollständig nicht zu fassen vermögen, nicht nur nicht in diesem Leben, sondern auch nicht im zukünftigen[1]).

Eine übernatürliche Erhöhung unseres Erkenntnißvermögens lehrt auch Clemens von Alexandrien. So oft der göttliche Vater eine reine Seele, welche zur Erkenntniß der seligen und unvergänglichen Natur fortgeschritten ist, zu sich heranzieht, und so oft unser freier Wille, nachdem er zur Erkenntniß des Guten gelangt ist, ein Hinderniß, das seiner Ausführung im Wege steht, überwindet; — so oft erhält die Seele, um hiezu tüchtig zu werden, eine neue Federkraft (πτεροῦται), und wird hiedurch auf eine höhere Stufe der Thätigkeit emporgehoben (ἀνίσταται καὶ ἄνω τῶν ὑπερκειμένων αἴρεται). Dies geschieht aber durch die Gnade (πλὴν οὐ χάριτος ἄνευ τῆς ἐξαιρέτου). Die uns durch Gott geschenkte Weisheit ist eine vom göttlichen Vater ausgehende Kraft, welche unsern freien Willen antreibt und den Glauben stärkt, oder wie Clemens sagt, aufnimmt, d. h. den Geist unterstützt, damit er glauben könne (ἀποδέχεται τὴν πίστιν[2]).

Unter dem Tröster, sagt Origenes, verstehen wir den heiligen Geist, dessen Lehre zu erhaben ist, als daß sie ein menschlicher Mund aussprechen könnte. Sie ist ineffabilis, und es gilt von ihr das Wort des Apostels: quae non licet homini loqui. Das non licet aber bedeutet soviel wie non potest[3]) Das Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit läßt sich durch keinen geschaffenen Geist begreifen, sei es, daß wir den Maßstab unserer zeitlichen Verhältnisse oder jenen der Ewigkeit dabei in Anwendung bringen. In diesem Sinn sagt Origenes: Trinitas est, quae omnem sensum intelligentiae non solum temporalis, verum etiam aeternalis excedit[4]). Die innergöttlichen Verhältnisse (τὰ προσόντα θεῷ) sind nicht bloß erhabener als Alles, was von der

---

ipse enarrat eum nobis; rursum autem Verbum suum solus cognoscit Pater: utraque autem haec sic se habere manifestavit Dominus.

1) Ibid. lib. II. cap. 28: Τί χαλεπὸν, εἰ καὶ τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς ζητουμένων, ὅλων τῶν γραφῶν πνευματικῶν οὐσῶν, ἔνια μὲν ἐπιλύομεν κατὰ χάριν θεοῦ, ἔνια δὲ ἀνακείσεται τῷ θεῷ, καὶ οὐ μόνον αἰῶνι ἐν τῷ νυνὶ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι;

2) Strom. lib. V. 13. op. Venet. 1757. pag. 696.

3) De princip. lib. II. cap. 7. op. Paris. 1733. tom. I. pag. 93.

4) Ibid. lib. IV. nro. 28. pag. 190.

menschlichen Natur erkannt werden kann, sondern sie übertreffen auch die Erkenntniß der höher stehenden Naturen [1]). Deßhalb ist die göttliche Natur allein sich selbst bekannt [2]). Damit ist aber nicht gesagt, es könne der creatürliche Geist in keinem Fall von dem Wesen Gottes eine Kenntniß erhalten. Allerdings kann er es unter gewissen Bedingungen, nämlich dann, wenn sein natürliches Vermögen eine übernatürliche Erhöhung erfährt. So sind die Propheten von dem göttlichen Geiste erleuchtet worden (ἐλλαμπόμενοι ὑπὸ τοῦ θείου πνεύματος). Sie waren die Ersten, welchen das Glück zu Theil wurde, daß in ihnen ein höheres Wesen seinen Aufenthalt nahm, und durch die Berührung mit dem heiligen Geist wurde ihr Verstand heller und ihre Seele reiner (διὰ τῆς πρὸς τὴν ψυχὴν αὐτῶν, ἵν᾽ οὕτως ὀνομάσω, ἁφῆς τοῦ καλουμένου ἁγίου πνεύματος διορατικώτεροί τε τὸν νοῦν ἐγίνοντο καὶ τὴν ψυχὴν λαμπρότεροι [3]).

Von der göttlichen Wesenserkenntniß, wozu der menschliche Geist nur durch eine übernatürliche Erhöhung seines Erkenntnißvermögens tüchtig wird, unterscheidet Origenes die natürliche Gotteserkenntniß, welche aus der Betrachtung der göttlichen Werke gewonnen wird. Unser Auge, bemerkt er, vermag bisweilen nicht die Natur des Lichtes selbst, d. h. die Substanz der Sonne anzuschauen. Wir sehen nur ihren Glanz oder einzelne der von ihr ausgesandten und von den Körpern aufgefangenen Lichtstrahlen. Jedoch hieraus schließen wir auf die Erhabenheit der Quelle jenes Lichtes. Auf ähnliche Weise hat auch die göttliche Natur gleichsam ihre Lichtstrahlen ausgesandt. Es sind dies die Geschöpfe Gottes, welche sich zu seinem Wesen ähnlich wie die Strahlen der Sonne zu dieser selbst verhalten. Kann daher der menschliche Geist, wie Gott an sich beschaffen ist, nicht aus eigener Kraft unmittelbar erkennen; so vermag er doch mittelbar aus der Schönheit des göttlichen Schöpfungswerkes die Wesensbeschaffenheit seines Urhebers zu erschließen [4]).

---

1) Contr. Cels. lib. VI. nro. 62. pag. 680.

2) De princip. lib. IV. nro. 35. pag. 193: Illa enim natura soli sibi cognita est.

3) Contr. Cels. lib. VII. nro. 4. pag. 696.

4) De princip. lib. I. cap. 1. pag. 51: Quia ergo mens nostra ipsum per se ipsam Deum sicut est non potest intueri, ex pulchritudine operum et decore creaturarum parentem universitatis intelligit.

Auch Tertullian unterscheidet eine zweifache Weise der Gotteserkenntniß. Diese ist da eine natürliche, wo Gott aus seinen Werken erkannt wird. Ihr stellt er die durch Lehre und Predigt erzeugte, welche er sohin als eine übernatürliche begreift, gegenüber [1]). Die Möglichkeit einer die natürliche Erkenntnißkraft des menschlichen Geistes übersteigenden Wahrheitsmittheilung folgt schon aus dem Satze Tertullian's, es könne Gott von dem geschaffenen Geist überhaupt nur insoweit erkannt werden, als er sich ihm erkennbar machen will [2]). Denn Gott kann sich unzweifelhaft dem menschlichen Geiste auch auf eine solche Weise erkennbar machen, auf die er nicht ohne eine übernatürliche Erhöhung seines natürlichen Erkenntnißvermögens von ihm wirklich erkannt wird. Der Inhalt der christlichen Offenbarung aber ist in der That so erhaben, daß ihn die natürliche Kraft unseres Geistes nicht zu erforschen vermag. Cui Christus exploratus sine Spiritu sancto? Den heiligen Geist aber, ohne welchen uns Christus nicht bekannt wird, empfangen wir durch das Sacrament des Glaubens. Cui Spiritus sanctus accomodatus sine fidei sacramento [3])? Ja gerade die Unbegreiflichkeit der christlichen Dogmen, welche sie dem natürlichen Menschen als Thorheit erscheinen läßt, macht sie für uns zu einem geeignetern Glaubensgegenstand (mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est . . . certum est, quia impossibile est [4]).

Das bekannte Wort Tertullian's, es sei die Seele von Natur aus eine Christin, will keineswegs die Uebernatürlichkeit des christlichen Lehrinhaltes in Abrede stellen. Denn er sagt in demselben Kapitel, Gott bleibe auch, nachdem er sich geoffenbart hat, unsichtbar und unbegreiflich (invisibilis est, etsi videatur; incom-

---

1) Adv. Marcion. lib. I. cap. 18. op. ed. Oehler tom. II. pag. 67: Nos definimus, Deum primo natura cognoscendum, deinde doctrina recognoscendum, natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus.

2) Ibid. lib. II. cap. 2. pag. 85: Infirmitati tuae parcis, nec in periculum extenderis, habens Deum certum et indubitatum et hoc ipso satis visum, cum id primum conspexeris, eum esse quem non scias nisi ex parte qua voluit ipse.

3) De anima cap. 1. pag. 557.

4) De carne Christi cap. 5. pag. 434.

prehensibilis, etsi per gratiam repraesentetur [1]). Jenes so häufig angerufene Wort will daher nur soviel sagen, es könne der menschliche Geist zur Erkenntniß des wahren Gottes, welcher sich ihm auf übernatürliche Weise im Christenthum geoffenbart hat, auch auf natürlichem Wege gelangen, obschon nicht zu der nämlichen Vollkommenheit der Gotteserkenntniß, welche er im Christenthum findet. Denn dieses, und sohin auch die ihm eigene Gotteserkenntniß, unterscheidet Tertullian ausdrücklich von den Gütern, welche der Mensch kraft seiner Geburt besitzt oder sich mit den ihm angeborenen Kräften zu verschaffen vermag. Um daher den Ausdruck: anima naturaliter Christiana, nicht unrichtig aufzufassen, muß man ihn mit der anderen, mehr als einmal von Tertullian gebrauchten Wendung: fiunt, non nascuntur Christiani [2]), zusammenhalten. An einer andern Stelle erklärt er diesen Gegensatz dahin: es habe die Seele, was sie zur Christin macht, weder aus sich selber gefunden noch mittelst einer bloß natürlichen Ueberlieferung überkommen [3]).

Diesem übernatürlichen Ursprung der christlichen Lehre entspricht nothwendig ihre Aneignungsweise durch den menschlichen Geist. Sonach kann ihr Inhalt, insoweit er ein übernatürlicher ist, nur mittelst des Glaubens ergriffen werden. In diesem Sinn sagt Tertullian: Durch das Evangelium ist die Forschung überflüssig geworden, d. h. die Erkenntnisse, welche sie mir gewährt, geben mir keinen geeigneten Maßstab, um danach über die innere Wahrheit der christlichen Lehre zu urtheilen, an die Hand. Wenn ich daher eine bestimmte Wahrheit einmal gläubig angenommen habe, muß sich mein Geist dabei beruhigen [4]).

---

1) Apolog. cap. 17. tom. I. pag. 183.

2) Ibid. cap. 18. pag. 185.

3) De testimonio animae cap. 1. pag. 401: Ea expostulo, quae tecum homini infers, quae aut ex temetipsa aut ex quocunque auctore tuo sentire didicisti. Non es, quod sciam, Christiana. Fieri enim, non nasci, solet Christiana.

4) De praescript. cap. 7. tom II. pag. 10: Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus. Mit Bezugnahme auf diese Worte Tertullian's, worin die katholische Theologie zu jeder Zeit einen kräftigen Ausdruck für die Uebernatürlichkeit der christlichen Geheimnisse erblickt hat,

c) Der Kampf mit dem arianischen Rationalismus.

In Bezug auf die Zeugung des göttlichen Sohnes steht der hl. Hilarius nicht an, seine Unwissenheit zu bekennen. Ich weiß nichts davon und forsche nicht danach, bin aber doch getröstet. Denn auch die Erzengel wissen davon nicht mehr, als ich, auch der Prophet hat jenes Geheimniß nicht durchschaut und der Apostel nicht danach gefragt, während es dem Sohn nicht gefiel, uns den Schlüssel dazu mitzutheilen [1]). Die Wahrheit der evangelischen Thatsachen bezeichnet daher St. Hilarius als eine außerhalb der menschlichen Vernunft liegende (extra rationem humanam est veritas facti [2]), d. h. die menschliche Vernunft besitzt nicht in sich selber das Vermögen, der Wahrheit des christlichen Lehrinhaltes gewiß zu werden. Auch nach seinem Dafürhalten vermögen wir das Göttliche nur insoweit zu erkennen, als es selber sich für uns erkennbar macht; woran er die Warnung knüpft, nicht durch das vermessene Unterfangen, mehr von Gott zu erkennen, als uns von ihm zu erkennen gestattet ist, auch die von ihm gestattete Erkenntniß zu verscherzen [3]).

Als der Unendliche übersteigt Gott die Fassungskraft eines jeden endlichen Geistes [4]). Seinem natürlichen Erkenntnißvermögen ist er schlechthin unzugänglich (inconspicabilis [5]), und unsichtbar ist seine Herrlichkeit [6]). Jedoch ist sie es eben nur der natürlichen Vernunft. Denn durch den Glauben treten wir

---

macht Kuhn (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 236.) die Bemerkung: „Zu solchem Irrationalismus bekennt sich die altprotestantische Dogmatik."

1) De trinit. lib. II. nro. 9. op. Veron. 1730. pag. 32: Ego nescio, non requiro; et consolabor me tamen. Archangeli nesciunt, angeli non audierunt, saecula non tenent, propheta non sensit, apostolus non interrogavit, Filius ipse non edidit.

2) Ibid. lib. III. nro. 20. pag. 62.

3) Ibid. lib. X. nro. 53. pag. 359: Ratio coelestis in tantum intelligenda est, in quantum se permittit intelligi, in tantum exspectanda est, in quantum apprehendendam se dedit, ne si contenti indulgentiae moderatione non simus, amittamus indulta.

4) Ibid. lib. I. nro. 13. pag. 10: Omnem terrenae mentis amplexum potestas aeternae infinitatis excedit.

5) In Psl. 135. v. 5. pag. 544.

6) In Psl. 118. v. 58. pag. 325.

mit dem Wesen Gottes unmittelbar in Verbindung. Unser Geist möge sich daher eine dessen würdige Vorstellung davon bilden; dabei muß er sich aber nicht unsere endlichen Verhältnisse, sondern die Unendlichkeit selbst zur Richtschnur nehmen[1]. Auch wird er es nur insoweit mit Erfolg vollbringen, als er sich dabei durch Gott selbst leiten läßt. Denn wird Gott nur durch sich selber vollständig erkannt; so ist auch Er allein ein geeigneter Zeuge, um uns über Göttliches Aufschluß zu geben[2]. Die Unbegreiflichkeit des Inhaltes seiner Mittheilungen soll uns nicht nur nicht abhalten, daran zu glauben, sondern fordert uns im Gegentheil dazu auf, indem uns dadurch klar wird, daß wir davon eben nur insoweit, als wir daran glauben, etwas zu erkennen im Stande sind[3].

Gott, lehrt der hl. Athanasius, wird nicht unmittelbar von uns, erkannt, sondern nur mittelbar, d. h. aus seinen Werken[4]. Obschon er daher von Natur aus unsichtbar ist (ἀόρατος τῇ φύσει), und zwar schlechterdings (μηδόλως ὁρώμενος); kann ihn der Mensch doch erkennen (ὁρᾶν); nämlich eben insoweit, als er aus seinen Werken eine Kenntniß von ihm gewinnt (γινώσκει καὶ καταλαμβάνει[5]). Unter den Werken Gottes ist hier seine Offenbarung zu verstehen, die natürliche und übernatürliche. Die göttliche Mittheilung aber, wodurch sich Gott in dem thatsächlichen Urstand des Menschen seinem Geiste erkennbar gemacht hat, beschreibt der hl. Athanasius folgendermaßen.

Die Schwäche der menschlichen Natur ist so groß, daß sie aus sich selber (ἐξ ἑαυτῆς) weder ihren Schöpfer zu erkennen

1) De trinit. lib. I. nro. 18. pag. 13: Standum itaque per fidem ante est, ut sanctus Jeremias admonet, in substantia Dei, ut de substantia Dei auditurus, sensum suum ad ea quae Dei substantiae sint digna moderetur; moderetur autem non aliquo modo intelligendi, sed infinitate.

2) Ibid. pag. 14: Cum itaque de rebus Dei erit sermo, concedamus cognitionem sui Deo, dictisque ejus pia veneratione famulemur. Idoneus enim sibi testis est, qui nisi per se cognitus non est.

3) Ibid. nro. 12. pag. 10: Ut Deum in principio apud Deum esse, et Verbum carnem factum habitasse in nobis, non idcirco non crederet, quia non intelligeret, sed idcirco se meminisset intelligere posse, si crederet.

4) De incarnatione Verbi Dei. nro. 32. op. Patav. 1777. tom. I. pag. 59: Θεοῦ γὰρ ἴδιον μὴ ὁρᾶσθαι μὲν, ἐκ δὲ τῶν ἔργων γινώσκεσθαι.

5) Ibid. nro. 54. pag. 75.

vermag, noch überhaupt an Gott zu denken (ὅλως ἔννοιαν λαβεῖν Θεοῦ). Denn zwischen Gott als dem Unerschaffenen und Unkörperlichen und dem Menschen als einem körperlichen Geschöpfe liegt eine Kluft, welche es diesem unmöglich macht, aus sich selber zu einer Erkenntniß seines Schöpfers zu gelangen. Diesem Unvermögen des creatürlichen Geistes hat Gott thatsächlich durch seine Erhebung zur Theilnahme an dem eigenen Ebenbild unseres Herrn Jesu Christi abgeholfen (τῆς ἰδίας εἰκόνος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ μεταδίδωσι). Hiedurch wird er selbst zu Gottes Ebenbild, ihm ähnlich und durch diese Gnade (διὰ τῆς τοιαύτης χάριτος) dazu tüchtig, das unerschaffene Ebenbild, d. h. den Logos des Vaters, und durch ihn den Vater selber zu erkennen; welche Erkenntniß unsere wahrhafte Seligkeit ausmacht (ὁ μακάριος ὄντως βίος [1]).

Von unserer Schöpfung aus Nichts und den uns durch sie geschenkten Vollkommenheiten unterscheidet St. Athanasius die Gnade des Logos, welche uns die Möglichkeit eines gottgemäßen Lebens gibt (τὸ κατὰ Θεὸν ζῆν ἡμῖν ἐχαρίσατο τῇ τοῦ λόγου χάριτι). Die Gnade der Theilnahme an dem Logos bewirkte, daß die Menschen vor dem Sündenfall weder sterblich noch andern Unvollkommenheiten der menschlichen Natur unterworfen waren (χάριτι δὲ τῆς τοῦ λόγου μετουσίας τοῦ κατὰ φύσιν ἐκφυγόντες [2]). Diese Vollkommenheit aber, deren der Mensch durch die Sünde verlustig ging, wird als die Gnade des göttlichen Ebenbildes [3]) in einem Sinne begriffen, der dem theologischen Begriffe des Uebernatürlichen vollständig gerecht wird. Denn wir treten dadurch in eine unmittelbare Berührung mit der göttlichen Natur (συναπτόμεθα τῇ Θεότητι [4]). Und dabei handelt es sich um eine reale und physische Vereinigung unserer Seele mit Gott, nicht bloß um eine gewisse Gesinnung nach der Meinung neuerer Theologen. Denn St. Athanasius schließt aus dem Umstand, daß der heil. Geist unsere Seele durch seine Inwohnung in ihr göttlicher Natur theilhaftig macht, auf seine Gottheit. Wie kann uns derjenige, argumentirt er, welcher nicht selber Gott ist, durch seine Inwohnung göttlicher Natur theil-

1) Ibid. nro. 11. pag. 45.
2) Ibid. nro. 5. pag. 41.
3) Ibid. nro. 7. pag. 42.
4) Orat. III. contra Arianos. nro. 24. pag. 455.

haftig machen? Ist das Bindeglied, durch welches wir einen Antheil an der göttlichen Natur erlangen sollen, nicht selber göttlicher Natur; so können wir dadurch unmöglich dieser Natur theilhaftig werden (ἀλλότριοι δὲ τῆς θείας φύσεως ἐγινόμεθα, ὡς κατὰ μηδὲν αὐτῆς μετέχοντες [1]). Dieser Schluß aber ist nur dann stichhaltig, wenn die auf unserer Vereinigung mit dem heil. Geist beruhende Theilnahme unserer Seele an göttlicher Natur, welche nach dem Urtheil des hl. Athanasius die Gottheit des heil. Geistes bedingt, als eine physische gefaßt wird. Denn eine bloß moralische im Sinne einer gottähnlichen Gesinnung vermöchte der heil. Geist auch dann, wenn er nicht selber göttlichen Wesens wäre, durch seine Inwohnung in uns zu bewirken.

Außer der übernatürlichen Gotteserkenntniß, wozu der Mensch durch die Gnade tüchtig wurde, konnte er auch auf natürlichem Wege, d. h. mittelst der Betrachtung der sichtbaren Schöpfung, zu einer Erkenntniß des Schöpfers gelangen. Die Gnade des göttlichen Ebenbildes war für sich allein hinreichend, ihn zur Erkenntniß des göttlichen Logos und hiedurch zu der des Vaters zu führen. Gott indessen kannte die Schwäche der Menschen und hat deßhalb dafür gesorgt, daß ihnen auch dann, falls sie aus sich selber (wozu sie die Gnade des göttlichen Ebenbildes befähigte) Gott zu erkennen vernachlässigen sollten, eine Erkenntniß des Schöpfers aus den Werken der Schöpfung möglich wäre (ἵν' ἐὰν ἀμελήσαιεν δι' ἑαυτῶν τὸν θεὸν ἐπιγνῶναι, ἔχωσι διὰ τῶν τῆς κτίσεως ἔργων τὸν δημιουργὸν μὴ ἀγνοεῖν). Sie brauchten bloß ihre Augen zum Himmel zu erheben und die Harmonie des Weltganzen offenbarte ihnen seinen Urheber und Lenker, nämlich den Logos des Vaters, der durch seine über Alles waltende Vorsehung den Vater allen Menschen kundgibt und nur zu dem Zwecke, um dadurch Alle zur Erkenntniß Gottes zu führen, das All bewegt.

Zu dieser natürlichen Offenbarung hat Gott die übernatürliche hinzugefügt, indem er Propheten und heilige Männer sandte, um die Menschen, wenn es ihnen zu schwer fiele, zum Himmel aufzublicken und auf diesem Weg den Schöpfer zu erkennen, durch ihre Nebenmenschen hierüber belehren zu lassen. Denn dem Menschen wird das über ihm Liegende, wenn er durch

1) Epistola I. ad Serapionem nro. 24. pag. 537.

seines Gleichen darüber Aufschluß erhält, näher gerückt [1]). Diese übernatürliche Offenbarung aber ist dem hl. Athanasius eine von Gott selber ausgegangene Kundgebung; der Allerhöchste selbst hat sie niedergeschrieben, indem er dabei die inspirirten Schriftsteller als seine Werkzeuge gebrauchte [2]).

Bestand die ursprüngliche übernatürliche Vollkommenheit des Menschen, welche ihm durch die Sünde verloren ging, in einer Theilnahme an dem Logos; so mußte auch ihre Wiedererlangung durch den Logos vermittelt werden. Ihm, der die Menschen durch seine Vorsehung und Weltregierung über den Vater belehrt, stand auch die Erneuerung dieser Lehre zu. Wäre es nun hiezu hinreichend gewesen, die Menschen durch den Logos auf's Neue darüber belehren zu lassen, wie sie mittelst der Betrachtung des Schöpfungswerkes abermals zur Erkenntniß des Vaters gelangen könnten? Mit nichten. Dies Mittel wäre durchaus unsicher gewesen (οὐκ ἦν ἀσφαλὲς ἔτι τοῦτο, οὐχίγε). Der Logos mußte vielmehr selbst Mensch werden, damit die, welche Gott aus seiner natürlichen Offenbarung, d. h. aus dem Walten seiner Vorsehung, nicht erkennen wollten, wenigstens aus den wunderbaren, durch den Logos mittelst des von ihm angenommenen Körpers voll brachten Werken den in diesem Körper wohnenden Logos und durch ihn den Vater zu erkennen in der Lage wären [3]).

Die Erlösung des Menschengeschlechtes durch Christus wurde mittelst der Offenbarung eines Geheimnisses (διὰ μυστηρίου φανερώσεως) vollzogen [4]). Dieselbe Weisheit Gottes, welche durch ihr der Schöpfung aufgeprägtes Bild sich selber und durch sich den Vater erkennbar machte, hat späterhin sich selber als fleischgewordener Logos und durch sich den Vater noch vollkommener geoffenbart (πλέον ἀπεκάλυψεν), um die Rettung durch den Glauben an Christus Jedermann möglich zu machen [5]). Seit der Menschwerdung des Logos ist daher Alles mit der Erkenntniß Gottes erfüllt. Denn der Logos hat sich überall hin ausgebrei-

1) De incarnat. Verbi Dei. nro. 12. pag. 46.

2) Ibid. nro. 56. pag. 77: Ἐκεῖναι μὲν γὰρ (die γραφαί) διὰ θεολόγων ἀνδρῶν παρὰ θεοῦ ἐλαλήθησαν καὶ ἐγράφησαν.

3) Ibid. nro. 14. pag. 48.

4) Contra Apollinarium lib. II. nro. 9. pag. 756.

5) Oratio II. contr. Arian. nro. 81. pag. 434.

tet (παντaχοῦ τοῦ λόγου ἑαυτὸν ἁπλώσαντος): nach Oben durch die Schöpfung, nach Unten durch die Menschwerdung, in die Tiefe durch seine Höllenfahrt und in die Breite durch sein Wirken in der Welt [1]). Auf diese Weise von allen Seiten umspannt (πανταχόθεν συγκλειόμενος), täuscht sich der Mensch, indem er die Gottheit des Logos überallhin ausgebreitet sieht (πανταχοῦ ἡπλωμένην), nicht mehr so leicht über Gott [2]).

Um jedoch die Gotteserkenntniß, wonach er sich sehnt, insoweit sie seit der Offenbarung des Logos für die menschliche Natur erreichbar ist, wirklich zu erlangen, ist außer dem Forschen in der hl. Schrift und der richtigen Erkenntniß ihres Inhaltes ein heiliges Leben, eine reine Seele und das Wandeln des Geistes auf den Bahnen der christlichen Tugend erforderlich. Denn ohne die Reinheit der Gesinnung und ohne die Nachahmung des Lebens der Heiligen bleibt ihre Lehre unverständlich. Um das Licht der Sonne sehen zu können, muß ich mein Auge rein und hell und dadurch dem Gegenstand, den es zu sehen wünscht, gewissermaßen ähnlich machen, auf daß es selbst Licht geworden, das Licht der Sonne zu sehen tüchtig werde. Auf ähnliche Weise muß Jeder, der den Sinn des christlichen Lehrinhaltes richtig erfassen will, seine Seele zuvor durch ein heiligmäßiges Leben rein waschen und die Sitten der Heiligen nachahmen. Denn nur insoweit er durch die gleiche Lebensweise mit ihnen verbunden ist, vermag er das ihnen durch Gott Geoffenbarte zu verstehen [3]).

Wer von Gott spricht, hat dabei, wie sich von selbst versteht, nicht etwas an sich Außergöttliches, das bloß in irgend einer Beziehung als zu Gott gehörend betrachtet wird (οὐδέν τι ὡς περὶ αὐτόν), im Sinne, sondern das göttliche Wesen selbst, dessen höchste Einfachheit sich der Vorstellung eines zu Gott gehörenden Außergöttlichen, welches folgerichtig als ein Bestandtheil Gottes gedacht werden müßte, widersetzt. Bezeichnet daher St. Athanasius das göttliche Wesen als unsichtbar und unbegreiflich; so läugnet er schlechthin seine Sichtbarkeit. Sonach hat die Behauptung einiger Ontologisten (mit welchem Namen die Vertheidiger einer dem menschlichen Geiste natürlichen intuitiven

1) De incarnat. Verbi Dei. nro. 16. pag. 49.
2) Ibid. nro. 45. pag. 70.
3) Ibid. nro. 57. pag. 77.

Gotteserkennntniß bezeichnet werden), es sei das göttliche Wesen nur in einem gewissen Betrachte, d. h. bloß gerade als solches dem natürlichen Geistesauge des Menschen unerreichbar, unter einem andern Gesichtspunkte aber nicht, — in seiner Anschauung keinen Boden. Denn nach den Grundsätzen des hl. Athanasius muß folgerichtig behauptet werden: wenn zugestandenermaßen seinem Wesen nach, so ist Gott überhaupt intuitiv unerkennbar. Denn wer den Namen Gottes ausspricht, meint damit sein Wesen [1]). Dies aber, wie es an sich selber ist, vermag Gott allein und sein Sohn zu erkennen. Für den Menschen ist es ein πρᾶγμα ἄῤῥητον und der Versuch, es in Worten auszudrücken, wahnwitzig [2]). Obschon jedoch in seinem gegenwärtigen Zustand durch die Schwäche des Fleisches verhindert, die Wahrheit, wie sie an sich selber ist, zu erkennen, vermag der Mensch gleichwohl einzusehen, wie thöricht es sei, sie zu bekämpfen [3]). In Bezug auf die allerheiligste Dreieinigkeit genügt zu wissen, was darüber in der hl. Schrift enthalten ist [4]). Dabei müssen wir aber den christlichen Glauben als Richtschnur und Compaß gebrauchen [5]). Die uns als Glaubensgegenstand vorgelegten Wahrheiten sollen wir uns demgemäß durch ihre gläubige Annahme, nicht aber dadurch, daß wir sie als einen Gegenstand der Philosophie behandeln, zu eigen machen (οὐκ ἐν ἀνθρωπίνῃ σοφίᾳ, ἀλλ' ἐν ἀκοῇ πίστεως διανοεῖσθαι πρέπει [6]). Denn nicht die philosophische, sondern allein die gläubige Vernunft, welche sich außer durch Vernunftgründe auch durch die Frömmigkeit leiten läßt, ist im Stande, die uns über Gott geoffenbarte Wahrheit richtig zu würdigen [7]). Unser Wissen von der allerheiligsten Dreieinigkeit beschränkt sich daher nicht bloß darauf, daß sie sei, sondern ist auch wesentlich Glaubenser-

---

1) De decretis Nicaenae synodi nro. 22. pag. 179.

2) Orat. II. contra Arian. nro. 36. pag. 398.

3) Epistola ad Monachos. nro. 2. pag. 272.

4) Epist. I. ad Serap. nro. 19. pag. 533.

5) Orat. III. contr. Arian. nro. 28. pag. 458: Τὸν σκοπὸν τῆς καθ' ἡμᾶς τοὺς Χριστιανοὺς πίστεως λάβωμεν, καὶ τούτῳ ὥσπερ κανόνι χρησάμενοι, προσέχωμεν τῇ ἀναγνώσει τῆς θεοπνεύστου γραφῆς.

6) Epist. I. ad Serap. nro. 17. pag. 532.

7) Ibid. nro. 20. pag. 534: Ἡ γὰρ θεότης οὐκ ἐν ἀποδείξει λόγων παραδίδοται, ἀλλ' ἐν πίστει καὶ εὐσεβεῖ λογισμῷ μετ' εὐλαβείας.

kenntniß (μόνον πιστεύετε ὅτι ἐστίν). Berührt ja auch der Apostel, indem er Hebr. 11, 6. von der Nothwendigkeit des Glaubens an Gott handelt, nur das ὅτι ἐστίν, nicht das Wie[1]). Denn die Glaubenserkenntniß ist ἀπεριέργαστος, d. h. sie weiß sich zu bescheiden[2]).

Der Glaube, bemerkt der hl. Ambrosius, kann nicht ohne eine feste Regel der Wahrheit bestehen[3]). Ihr muß sich der Geist auch da, wo er seinen Inhalt nicht begreift, unterwerfen. In diesem Sinn allein erklärt St. Ambrosius die wissenschaftliche Untersuchung der christlichen Geheimnisse für unerlaubt (scrutari non licet superna mysteria). Dies Verbot bezieht sich bloß auf ihr Wie[4]). Davon, daß sie seien, gibt es allerdings eine Wissenschaft; allein die Erkenntniß, worauf sie beruht, ist nach der übereinstimmenden Ansicht der Kirchenväter — eine übernatürliche.

Bevor Du die Taufe empfangen hattest, sagt der hl. Cyrillus von Jerusalem, schlug die Predigt des Wortes Gottes nur äußerlich an Dein Ohr (ἔξωθεν περιηχούμενος); Du hörtest die Geheimnisse, aber verstandest sie nicht (μὴ νοῶν); Du vernahmst das Schriftwort, jedoch ohne seine Tiefe zu ahnen (μὴ εἰδὼς τὸ βάθος): jetzt hingegen erfährst Du einen innerlichen, keinen bloß äußerlich anklingenden Zuspruch (οὐκ ἔτι περιηχῇ, ἀλλ' ἐνηχῇ); denn der heil. Geist, welcher in Dir wohnet, hat Deinen Geist zu einem Hause Gottes umgestaltet. Du wirst sonach, wenn Dir jetzt die Lehre der hl. Schrift über die Geheimnisse vorgetragen wird, auch von den bisher Dir unverständlichen Wahrheiten ein richtiges Verständniß gewinnen (νοήσεις ἃ μὴ ᾔδεις[5]). Wegen dieses Licht verbreitenden Einflusses der hl. Taufe auf das natürliche Erkenntnißvermögen des Menschen bezeichnet St. Cyrillus den durch sie unserem Geiste eingegossenen Glauben als ein das Gewissen erleuchtendes Auge und eine Quelle der Einsicht[6]).

1) Ibid. nro. 18. pag. 533.

2) Epist. IV. ad Serap. nro. 5. pag. 559.

3) De spiritu sancto lib. I. cap. 2. Oper. Venet. 1751. tom. IV. pag. 10: Nec potest sine regula veritatis fides stare.

4) De fide lib. I. cap. 10. tom. III. pag. 579.

5) Procatechesis nro. 6. op. Paris. 1720. pag. 5 sequ.

6) Cateches. 5. nro. 4. pag. 73: Ὀφθαλμὸς πάσης συνειδήσεώς ἐστι φωτιστικὸς ἡ πίστις καὶ συνέσεως ἐμποιητικός.

Wer demnach Christus, der uns den Glaubensinhalt geoffenbart hat, verläugnet, bleibt in der Nacht der Unwissenheit (ἐν ἀγνωσίᾳ [1]). Uebrigens hat uns der heil. Geist, welcher selbst als der Verfasser der hl. Schrift angesehen werden muß (αὐτὸ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐλάλησε τὰς γραφάς), darin nur soviel mitgetheilt, als wir zu fassen im Stande sind (ὅσα ἐχωροῦμεν [2]). Deßhalb lassen die Aufschlüsse, welche uns die hl. Schrift gibt, noch gar viele Fragen ungelöst, und es bleibt ihr Inhalt, auch nachdem er uns geoffenbart worden, zum großen Theil unserem Geiste unbegreiflich [3]). Ein Werk der Gnade Jesu Christi ist daher nicht bloß ein guter, in keinem Stücke verstoßender Lehrvortrag über den Inhalt der hl. Schrift, sondern auch seine verständige Aufnahme seitens der Zuhörer [4]). Das göttliche Wesen an sich ist kein Gegenstand philosophischer Untersuchungen. Schon die Betrachtung der sinnenfälligen Schöpfung gibt uns hinreichenden Stoff zum Lobe Gottes [5]). Die Unvollständigkeit unserer Gottesidee verbergen zu wollen, haben wir keine Ursache. Denn wo es sich um Göttliches handelt, ist das Bekenntniß unserer Unwissenheit ein Zeichen nicht geringer Wissenschaft [6]).

d) Die Controverse gegen Eunomius.

Ihm gegenüber, der von den christlichen Geheimnissen den sie unserem Auge verhüllenden Schleier gänzlich hinwegnehmen zu können vorgab (ἐπαγγελόμενος γυμνὴν παντὸς προκαλύμματος ἐκθήσεσθαι τὴν ἀλήθειαν), zeigt St. Basilius [7]) das Verwerfliche eines solchen Bestrebens. Denn einerseits hat die auf natürlichem Weg (ἐκ τῆς κοινῆς ἐννοίας) gewonnene Gotteserkenntniß bloß das Dasein Gottes (τὸ εἶναι τὸν θεόν), nicht aber was er ist (τὸ τί εἶναι) zu ihrem Gegenstand; andererseits bleibt auch bei der übernatürlichen, aus der Lehre des hl. Geistes (ἐκ τῆς

1) Cateches. 10. nro. 1. pag. 136.
2) Cateches. 16. nro. 2. pag. 244.
3) Cateches. 11. nro. 12. pag. 155: Πολλά ζητήματά ἐστιν ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς· τὸ γεγραμμένον οὐ καταλαμβάνομεν.
4) Cateches. 16. nro. 2. pag. 243.
5) Cateches. 9. nro. 3. pag. 127.
6) Cateches. 6. nro. 2. pag. 87.
7) Advers. Eunom. lib. I. nro. 4. op. Paris. 1721. tom. I. pag. 212.

διδασκαλίας τοῦ πνεύματος) geschöpften Gotteserkenntniß, obschon uns dabei das Unbekannte und Verborgene seiner Weisheit offenbar wird, immerhin etwas unserer Erkenntniß Unzugängliches (τῆς γνώσεως τὸ ἀπρόσιτον) zurück[1]). Die Güte und Weisheit Gottes erkennen wir nur insoweit, als wir uns von seinen Werken aus zu ihm zu erheben und so den Schöpfer aus seinen Geschöpfen zu erkennen im Stande sind. Dies ist das allen Menschen geoffenbarte Erkennbare Gottes oder der Gegenstand der natürlichen Offenbarung und Gotteserkenntniß. Das göttliche Wesen aber ist für Niemand sichtbar (ἀπερίοπτον παντί); es wird allein von dem Sohne und dem heil. Geist geschaut.

St. Basilius tadelt die Anomöer gerade deßhalb, weil sie dafür hielten, der menschliche Geist sei mit seiner natürlichen Erkenntnißkraft einer göttlichen Wesenserkenntniß gewachsen (σύμμετρον ἑαυτοῖς θήσονται τῆς οὐσίας τὴν κατανόησιν[2]) und mit seinem Verstande das erste Wesen selbst unmittelbar zu berühren im Stande (αὐτῇ δὲ πρώτῃ οὐσίᾳ διὰ τοῦ νοῦ συναπτόμενοι). Hochmuth — so bemerkt er mit Bezugnahme auf diesen Satz ihrer Erkenntnißtheorie — ist unter allen menschlichen Leidenschaften die schädlichste. Denn wir fallen dadurch unter das gegen den Teufel ausgesprochene Verdammungsurtheil. Obschon z. B. jene (die Anomöer) nicht einmal wissen, wie die Natur der Erde, über welche sie dahin schreiten, beschaffen ist, so rühmen sie sich doch, in das Wesen Gottes einzudringen (αὐτὴν ἐμβατεύειν τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων ἀλαζονεύονται).

Der hl. Basilius kennt seinerseits nur eine zweifache Weise der Gotteserkenntniß; sie wird entweder mittelst der Betrachtung der sinnenfälligen Welt gewonnen (τῇ ἐκ τῆς αἰσθήσεως μαρτυρίᾳ) oder aus der Ueberlieferung (τῇ ἐκ τοῦ λόγου διδασκαλίᾳ), d. h. der in der hl. Schrift niedergelegten oder durch die Heiligen bezeugten übernatürlichen Offenbarung geschöpft. Vermag aber der menschliche Geist in diesem Zeitleben weder auf dem einen noch dem andern Weg zu einer unmittelbaren Erkenntniß des göttlichen Wesens zu gelangen; welche Möglichkeit einer solchen Gotteserkenntniß bleibt uns dann noch übrig? (ποῖος οὖν ἔτι τρόπος τῆς γνώσεως ὑπολείπεται). Gott offenbarte sich uns bloß

---

1) Ibid. nro. 12. pag. 224.
2) Ibid. nro. 14. pag. 226.

als Weltschöpfer (ἐξαρκεῖν ἡγούμενος τὸν ποιήσαντα τὴν γῆν διαγγεῖλαι), nicht aber seine Wesensbeschaffenheit (τὴν οὐσίαν ἥ τις ἐστίν), welche allen menschlichen Verstand und alle menschliche Erkenntniß übersteigt (ὑπὲρ πάντα νοῦν καὶ ὑπὲρ πᾶσαν γνῶσιν ἀνθρώπων[1]). Daher beschränkt sich die Wissenschaft, welche wir in diesem Leben von dem Wesen Gottes zu erlangen vermögen, auf die Erkenntniß seiner Unbegreiflichkeit (ἀκαταληψία[2]).

Von diesem über Alles unaussprechlich erhabenen göttlichen Wesen, das der hl. Basilius als ἀπερίοπτον παντί bezeichnet, sagt sein geistesverwandter Bruder, der hl. Gregor von Nyssa, es werde von uns, wie es an sich selber ist, mittelst des Glaubens, jedoch allein durch ihn, erkannt (αὐτή, nämlich die φύσις θεοῦ, ἐφ' ἑαυτῆς διὰ μόνης πίστεως θεωρεῖται[3]). Liegt hier kein Widerspruch vor? Keineswegs. Wenn St. Gregor eine Erkenntniß des göttlichen Wesens mittelst des Glaubens lehrt; so bestreitet der hl. Basilius die Möglichkeit einer göttlichen Wesenserkenntniß nicht in jedem Sinn, sondern allein in dem von Eunomius behaupteten, d. h. der menschliche Geist ist bloß unvermögend, das göttliche Wesen aus natürlicher Kraft unmittelbar oder (auch eine übernatürliche Offenbarung vorausgesetzt) so zu erkennen, daß darin nichts dem Auge des Geistes Unzugängliches zurückbleibt. Die Behauptung, es werde von uns, wie es an sich selber ist, mittelst des Glaubens erkannt, bezeichnet daher erstens die christliche Glaubenserkenntniß als eine übernatürliche, und ist zweitens mit der Beschränkung zu verstehen, daß der das göttliche Wesen verhüllende Schleier auch durch die übernatürliche, auf dem Glauben beruhende Erkenntniß davon keineswegs vollständig gelüftet werde.

Diese Deutung seiner Lehre wird durch andere Aussprüche des Nysseners vollständig gerechtfertiget. So wird z. B. die Lehre des Eunomius, daß der heil. Geist mit den Gläubigen mitwirke, um ihnen eine Erkenntniß seiner Anordnungen, d. h. des übernatürlichen Offenbarungsinhaltes, zu ermöglichen, ausdrücklich von ihm gutgeheißen[4]) und daran nur das Eine getadelt, daß

---

1) Ibid. nro. 13. pag. 225 sequ.
2) Epist. 234. tom. III. pag. 358.
3) Contra Eunom. lib. I. op. Paris. 1638. tom. II. pag. 362
4) Contr. Eunom. orat. II. pag. 496.

sie die Mitwirkung des heil. Geistes mit den Gläubigen auf einen innern Zuspruch beschränke und nicht vielmehr als eine Stärkung ihres natürlichen Vermögens durch Mittheilung einer höhern Kraft begreife[1]). Dies bedeutet in die Sprache der späteren Theologen übersetzt: Eunomius faßte den Gnadeneinfluß als einen ausschließlich moralischen und nicht zugleich als einen physischen. Wenn ferner St. Gregorius, wie wir bereits wissen, dem Glauben die Wirksamkeit zuschreibt, den suchenden Menschengeist mit dem Wesen Gottes in Berührung zu bringen; so unterläßt er nicht, den Gegenstand der hiedurch und zwar allein hiedurch dem Menschen ermöglichten Gotteserkenntniß als unbegreiflich zu bezeichnen[2]). Damit der Glaube rein bleibe, darf er nicht mit dem natürlichen Erkennen vermischt werden (ἀμιγῆ τε καὶ καθαρὸν πάσης ἐννοίας τὴν πίστιν ἀναλαβών). Dieser reine Glaube aber ist ein untrügliches Mittel der Gotteserkenntniß und erhabener, als alles natürliche Erkennen (σημεῖον τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιγνώσεως ἀπλανές τε καὶ ἔκδηλον, ὑψηλότερον παντὸς γνωριστικοῦ σημείου[3]). Allein in Bezug auf ihn, nicht aber in Absicht auf das Wissen erweist sich Gott als Gnadenspender oder χαριζόμενος (μόνον τὴν πίστιν διὰ τῶν ἐνεργειῶν, οὐ τὴν γνῶσιν χαριζόμενος). Die Erkenntniß des Daseins Gottes ist insofern eine natürliche, als sie mittelst der Betrachtung der Größe und Schönheit der Schöpfung, d. h. mit Hülfe eines Schlusses nach dem Verhältniß des darin Wahrgenommenen gewonnen wird (ἡμῖν δὲ ἐκ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων κατά τινα τῶν γινωσκομένων ἀναλογίαν εἰς γνῶσιν ἔρχεται τοῦ εἶναι). Dagegen übersteigt die Erkenntniß des göttlichen Wesens, wie es an sich selber ist, alle menschliche Fassungskraft (οὐ τὸ εἶναι, ὅτί ποτε κατ' οὐσίαν ἐστὶ, πᾶσαν ἐκφεύγει καταληπτικὴν ἔφοδον[4]).

Dies gilt auch unter Voraussetzung einer übernatürlichen Offenbarung. Denn ihre Organe, die Patriarchen und Propheten, führen uns zwar durch die Wunder,

---

1) Ibid. pag. 498.

2) Contr. Eunom. orat. XII. pag. 745: Οὐκ ἔστιν ἄλλως προσεγγίσαι θεῷ μὴ πίστεως μεσιτευούσης καὶ συναπτούσης δι' ἑαυτῆς τὸν ἐπιζητοῦντα νοῦν πρὸς τὴν ἀκατάληπτον φύσιν.

3) L. c.

4) Ibid. pag. 727.

welche aus ihrem Wirken hervorleuchten, sowie durch die Darstellungen, womit sie der Mannigfaltigkeit der göttlichen Machtwirkungen einen Ausdruck geben, zu einer Erkenntniß der Natur Gottes (πρὸς τὴν σύνεσιν τῆς θείας φύσεως χειραγωγοῦσι), jedoch unter dem alleinigen Gesichtspunkte ihrer Herrlichkeit (τὴν μεγαλοπρέπειαν μόνην τῶν περί τὸν θεὸν θεωρουμένων τοῖς ἀνθρώποις γνωρίζοντες). Den göttlichen Wesensbegriff (τὸν δὲ τῆς οὐσίας λόγον) ließen sie bei ihren Erörterungen unberührt, indem sie der Ansicht waren, es gebe für das göttliche Wesen weder einen vollständig entsprechenden Begriff (οὔτε δυνατὸν χωρηθῆναι) noch den adäquaten Ausdruck (ἄρρητον). Da sie es also mit einem bestimmten Namen zu bezeichnen unterließen; so kann auch bei sorgfältigster Durchforschung der übernatürlichen Offenbarung der göttliche Wesensbegriff nicht ermittelt werden (πᾶσαν τὶς θεόπνευστον φωνὴν ἐρευνώμενος οὐκ ἂν εὕροι τῆς θείας φύσεως τὴν διδασκαλίαν). Die Ueberzeugung, daß hier dem menschlichen Erkennen eine Grenze gesetzt sei, über welche es nicht hinauskomme, veranlaßt den hl. Gregor zu dem Bekenntniß, Unwissenheit sei nun einmal des Menschen Loos, sowohl in Bezug auf die Erkenntniß seiner selbst, als auch auf die der Außenwelt [1]).

Den hl. Paulus bezeichnet er als den Lehrer der übernatürlichen Geheimnisse (διδάσκαλον τῶν ὑπὲρ γνῶσιν μυστηρίων). Um auszudrücken, daß das göttliche Wesen, wie es an sich selber ist, nicht bloß außerhalb unseres natürlichen Erkenntnißkreises, sondern auch, wenigstens bezüglich eines vollständigen Begreifens desselben, jenseits der dem menschlichen Geiste, auch seine übernatürliche Kräftigung vorausgesetzt, überhaupt möglichen Erkenntniß liege (οὐκ ἐντὸς τῆς ἀνθρωπίνης περινοίας), nennt der Apostel (Röm. 11, 33.) die Wege Gottes unerforschlich. Es gibt sohin von dem menschlichen Geist bis jetzt noch nicht betretene und ihm auch schlechthin unzugängliche Wege der Erkenntniß (μέχρι τοῦ νῦν ἄτριβεῖς τε καὶ ἀνεπίβατοι); solche sind die, welche zu dem Unbegreiflichen Gottes führen (αἱ πρὸς τὸ ἀκατάληπτον προφέρουσι). In dieser Richtung hat sich noch keine menschliche Erkenntniß mit Erfolg voranbewegt, noch ist es Jemand

---

1) Ibid. pag. 748 sequ.: Ἐν ἀγνοίᾳ πάντων διάγομεν, πρῶτον ἑαυτοὺς ἀγνοοῦντες οἱ ἄνθρωποι, ἔπειτα δὲ καὶ τὰ ἄλλα πάντα.

gelungen, die Spur eines begrifflichen Zugangs zu dem Unbegreiflichen aufzufinden [1]).

Gott selber — so stellt sich der hl. Gregor von Nazianz die Sache vor — steigt von seiner eigenen Warte herab, um uns aus unserer Niedrigkeit zu sich emporzuheben, auf daß Er, der Unerfaßbare, einigermaßen wenigstens und insoweit es zuläßig ist, von der creatürlichen Natur erfaßt werde [2]). Mittelst der uns von Gott geschenkten und Allen eingepflanzten Vernunft sowie im Lichte des mit dem Innersten eines jeden Menschen verwachsenen Naturgesetzes erheben wir uns von der Betrachtung des Sinnenfälligen (ἐξ τῶν ὁρωμένων) zu einer Erkenntniß Gottes als der ersten Ursache. Was er aber seinem Wesen nach sei, hat noch kein Mensch erkannt, noch vermag es einer zu erkennen. Wird dies Unvermögen stets dauern? Nur so lange, bis sich das Gottebenbildliche in uns mit der ihm verwandten göttlichen Natur vereiniget und sich das Abbild zu dem Urbild, wonach es jetzt sich sehnt, erhoben haben wird [3]). Indessen darf auch hier an kein vollständiges Begreifen Gottes gedacht werden. Denn Gott ist kein Gegenstand, welchen das creatürliche Erkenntnißvermögen vollständig in sich aufzunehmen und seinem ganzen Inhalte nach geistig in sich nachzubilden im Stande wäre (τὸ μὴ ληπτὸν εἶναι ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ τὸ Θεῖον, μηδὲ ὅλον ὅσον ἐστὶ φαντάζεσθαι [4]).

Dies folgt unter Andern aus dem Grundgesetz der menschlichen Erkenntniß, demzufolge der menschliche Geist, so lange er mit dem Körper verbunden ist, ohne das Dazwischentreten sinnlicher Vorstellungen schlechterdings zu keiner Erkenntniß geistiger Gegenstände zu gelangen vermag (ἀμήχανον τοῖς ἐν σώματι δίχα τῶν σωματικῶν πάντῃ γενέσθαι μετὰ τῶν νοουμένων). Weil sonach keine unmittelbare, ist unsere Gotteserkenntniß auch keine adäquate. Denn bei der kaum erwähnten Eigenthümlichkeit der menschlichen Erkenntnißweise werden sich nur allzuleicht unreine, an das Sinnliche anstreifende Vorstellungen mit unserer Gottesidee vermischen (ἀεὶ γάρ τι περεμ-

1) Contr. Eunom. orat. III. pag. 520: Ὄυπω τις ἐπέστησεν αὐτοῦ τὴν διάνοιαν τῇ τοιαύτῃ τοῦ λόγου πορείᾳ, οὔτέ τι ἴχνος, οὔτε σημεῖον καταληπτικῆς ἐφόδου τοῖς ἀλήπτοις ἐνεσημάνατο.

2) Orat. 42. oper. Paris. 1630. tom. I. pag. 683.

3) Orat. 34. pag. 548.

4) Ibid. pag. 543.

πεσεῖται τῶν ἡμετέρων [1]). Wird doch unser Geist von seinem Erkenntnißgegenstand nicht unmittelbar berührt (οὐκ γυμνῷ τῷ νοῒ γυμνοῖς πράγμασιν ἐντυγχάνοντες); die sinnliche Erkenntniß aber, wodurch unsere geistige eingeleitet und vermittelt wird, ist mannigfacher Täuschung ausgesetzt (τοῖς νοητοῖς προβάλλοντες μετὰ τῶν αἰσθήσεων ἢ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεων, ὑφ' ὧν περιφερόμεθα καὶ πλανώμεθα [2]).

Aus dem Wort des Herrn, daß uns der heil. Geist die übernatürlichen Wahrheiten offenbaren werde, schließt der hl. Epiphanius mit Recht, daß der Glaube allein, nicht aber die natürliche Wissenschaft eine Erkenntniß davon zu bewirken im Stande sei (ἀποκαλύπτει δὲ δι' ἁγίου Πνεύματος οὐ τοῖς αὐτὸν συλλογιζομένοις, ἀλλὰ τοῖς εἰς αὐτὸν γνησίως καὶ τελείως πεπιστευκόσι [3]). An den Anomöern tadelt er wiederholt die Behauptung, daß der Mensch Gott ebenso gut wie sich selber erkenne (οὕτως οἶδα τὸν Θεὸν ὥσπερ ἐμαυτόν [4]). Würde er sich wohl mit der Lehre Kuhn's, daß der menschliche Geist „ebenso unmittelbar Gottes inne wird wie seines eigenen Selbsts" (Dogmatik II. S. 506), wozu allerdings der Tübinger Theologe von einem verschiedenen erkenntnißtheoretischen Standpunkte aus gelangt, — besser befreundet haben?

Das apostolische Wort (1 Kor. 13, 9), daß wir Gott stückweise erkennen (ex parte enim cognoscimus), bedeutet nach der Auslegung des hl. Chrysostomus keineswegs, was die Ontologisten aus ihm herauslesen, daß wir in diesem Zeitleben zwar nicht das ganze göttliche Wesen, allein immerhin ein Stück davon unmittelbar erkennen. Dies widerstritte, meint er, der göttlichen Einfachheit. Vielmehr bezeichnet der Apostel unsere Gotteserkenntniß in dem Sinn als eine stückweise, als eine cognitio ex parte, weil wir von Gott zwar wissen, daß er ist, was er aber seinem Wesen nach sei, nicht [5]).

---

1) Ibid. pag. 545.

2) Ibid. pag. 551.

3) Haeres. 76. Confut. 7. Aetii. oper. Colon. 1682 tom. I. pag. 943.

4) Ibid. Aetii salutat. in fine posit. nro. 4. pag. 989. cfr. pag. 916.

5) De incomprehensibili. homil. 1. nro. 5. op. Paris. 1718. tom. I. pag. 450: Ἐκ μέρους δὲ εἶπεν, οὐχ ὅτι τὸ μὲν αὐτοῦ τῆς οὐσίας γινώσκει, τὸ δὲ ἀγνοεῖ· ἁπλοῦς γὰρ ὁ Θεός· ἀλλ' ἐπείπερ ὅτι μέν ἐστι Θεός, εἶδε· τὸ δὲ τί τὴν οὐσίαν ἐστὶν, ἀγνοεῖ.

Das Wort der heil. Schrift: Niemand hat Gott jemals gesehen (1 Joh. 4, 12), muß demnach von einer Erkenntniß des göttlichen Wesens, und zwar einer vollständig genauen, verstanden werden (τὸν θεὸν οὐδεὶς ἔγνω οὐσιωδῶς μετὰ ἀκριβείας ἁπάσης). Sie aber ist dem creatürlichen Geiste auch dann, wenn sich das göttliche Wesen zu ihm herabläßt (πρὸς αὐτὴν τὴν συγκατάβασιν), also auch unter Voraussetzung der übernatürlichen Offenbarung, unmöglich. Auch die Engel wagen es nicht, auf die reine und unversehrte Wesenheit Gottes unverwandt hinzublicken (ἀτενὲς ἰδεῖν [1]). Allein dem creatürlichen Geiste wird hiedurch bloß die natürliche Fähigkeit, das göttliche Wesen zu schauen, abgesprochen. Denn der hl. Chrysostomus zieht daraus den Schluß, nur der eingeborene Sohn Gottes sei ein geeignetes Organ gewesen, um uns den Inhalt der christlichen Lehre kundzugeben [2]). Durch ihn also wird unserem Geistesauge eben das, was der natürlichen Erkenntnißkraft auch der reinen Geister verschlossen ist, d. h. das Wesen Gottes, offenbar, aber nicht so, daß fortan nichts mehr daran unbegreiflich wäre, darin nichts dem creatürlichen Geiste, auch dem übernatürlich gekräftigten Unzugängliches zurückbliebe. Denn ein vollkommeneres Wesen, als ich selber bin, werde ich niemals vollkommen zu erkennen im Stande sein, auch dann nicht, wenn es nur um ein Weniges vollkommener ist. Aus diesem Grunde wird das philosophische Erkennen (κἂν μύρια φιλοσοφήσωμεν) nimmermehr das Wesen der Engel mit vollständiger Genauigkeit (μετὰ ἀκριβείας) zu bestimmen im Stande sein. Denn die Natur der Engel, obschon der Abstand zwischen ihr und der menschlichen nur ein geringer ist, bildet gleichwohl einen höhern Wesensgrad (ὅμως εἰ δὲ βραχὺ τὸ μέσον, ἐπειδὴ ὅλως ἐστί τι μέσον [3]). Deßhalb, schließt der hl. Chrysostomus, hat uns der Sohn die christliche Wahrheit von Gott dem Vater nicht in dem Umfang, in welchem er selbst sie kennt, sondern allein insoweit, als wir sie zu fassen im Stande sind, geoffen=

1) De incompr. homil. 4. nro. 3. pag. 475.

2) L. c.: Διὰ τοῦτο καὶ ὁ εὐαγγελιστὴς εἰδώς, ὡς οὐκ ἔστιν ἀνθρωπίνης φύσεως τὸ τὰ τοιαῦτα εἰδέναι, καὶ ὅτι οὐδὲ ταῖς ἄνω δυνάμεσι κατάληπτός ἐστιν ὁ θεὸς, αὐτὸν τὸν ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ καθήμενον καὶ ταῦτα ἀκριβῶς ἐπιστάμενον παράγει τοῦ δόγματος ἡμῖν τούτου διδάσκαλον.

3) De incompr. homil. 5. nro. 3. pag. 485.

bart (ἀποκαλύπτει δὲ, οὐχ ὅσον αὐτὸς οἶδεν, ἀλλ' ὅσον ἡμεῖς χωροῦμεν[1]).

Bei dieser Beschaffenheit des Offenbarungsgegenstandes ist allein der Glaube das rechte Mittel seiner Aneignung. Sein Gegenstand wird uns mit der Verpflichtung, ihn auch dann anzunehmen, wenn wir seinen Inhalt nicht zu durchforschen im Stande sind, durch Gott vorgelegt (ὅταν ἀποφαίνεταί τι θεὸς, ὃ μὴ δεῖ πολυπραγμονεῖσθαι, πίστει παραδέχεσθαι χρή). Für diese Wahrheiten innere Gründe aufsuchen, darüber Rechenschaft fordern und ihre Vollziehbarkeit ergründen wollen — ist nach dem Urtheil des hl. Chrysostomus ein keckes und vermessenes Unterfangen. Er verpönt jedoch nur ein solches Forschen über den Offenbarungsinhalt, welches mit einem Zweifel an seiner Wahrheit verbunden ist, und wobei die menschliche Vernunft als ihr Kriterium, d. h. als der Maßstab, wonach wir über die Wahrheit der Offenbarung urtheilen, gebraucht wird. Daß er nur Untersuchungen dieser Art für unverträglich mit dem Glauben halte, geht aus der folgenden Aeußerung, welche jenem Urtheil zur Begründung dient, hervor.

Wenn Gott einmal gesprochen hat, dann ist es nicht mehr gestattet, sich dagegen auf Vernunftgründe oder die Erfahrung zu berufen: denn von größerem Gewicht, als alles dieses, ist die Thatsache des göttlichen Zeugnisses, welches durch keine Schwierigkeit zu Schanden werden, d. h. unter keiner Voraussetzung der Falschheit geziehen werden kann[2]) Die übernatürlichen Glaubenswahrheiten sind kein Gegenstand der natürlichen Vernunfterkenntniß. Sie lassen sich nicht durch Vernunftgründe beweisen; sondern allein mittelst des Glaubens vermögen wir sie kennen zu lernen und Gewißheit darüber zu erlangen (λογισμὸς μὲν οὐδεὶς παραστῆσαι δύναται, πίστις δὲ μόνη δύναται διδάξαι καὶ ποιῆσαι σαφῆ). Der Grund hievon ist ihre Uebernatürlichkeit (μεῖζον γὰρ τοῦτο τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως καὶ τῆς τῶν πραγμάτων ἀκολουθίας

1) Ibid. nro. 4. pag. 486.

2) De incompr. homil. 2. nro. 2. pag. 454: Ὅταν γὰρ ὁ θεὸς ἀποφαίνηται, λογισμοὺς κινεῖν οὐ χρὴ, οὐδὲ πραγμάτων ἀκολουθίαν, οὐδὲ φύσεως ἀνάγκην προβάλλεσθαι, οὐδὲ ἄλλο τι τῶν τοιούτων οὐδέν· πάντων γὰρ τούτων ἀνωτέρα τῆς ἀποφάσεως ἡ δύναμις οὐδενὶ διακοπτομένη κωλύματι.

ἐστί [1]). Das Geheimniß bedarf keines Beweises. Sein Inhalt wird uns als solcher nur einfach vorgelegt. Ein Geheimniß aber ist er gerade deßhalb, weil er von uns nur geglaubt und nicht zugleich gewußt wird [2]). Um eine bestimmte Wahrheit, welche meine Fassungskraft übersteigt, als ein göttliches Geheimniß annehmen zu können, genügt mir die Nachweisung der Thatsache ihrer göttlichen Bezeugung [3]).

e) Didymus der Blinde und der hl. Makarius.

Zu den Gütern, welche die Kraft des heil. Geistes in dem Menschen wirket, rechnet Didymus auch den rechten Glauben an das Geheimniß der allerheiligsten Dreieinigkeit. Als eine Wirkung des heil. Geistes in unserer Seele bezeichnet er außerdem die sich auf das Unsichtbare und Geistige beziehende, geistliche und intellectuelle Weisheit (spiritualis sapientia et intellectualis, circa invisibilia et intellectualia se tenens [4]). Der uns vom Vater im Namen des Sohnes gesandte heil. Geist wird uns Alles lehren, d. h. alles Geistliche und Intellectuelle (omnia autem illa, quae spiritualia sunt et intellectualia), oder um es kurz zu sagen, alle Geheimnisse der Wahrheit und Weisheit (omnia veritatis et sapientiae sacramenta), dadurch, daß er unserem Geiste auf unsichtbare Weise die Wissenschaft des Göttlichen einflößt (invisibiliter menti insinuat scientiam divinorum). Wer den Geist der Offenbarung und der Weisheit empfangen hat, der ist dadurch tüchtig geworden, die Wahrheit zu predigen. Denn die hiedurch in ihm erzeugte Kenntniß des Göttlichen stützt sich nicht auf menschliche Einsicht, sondern unmittelbar auf die göttliche Wissenschaft selber (ut sufficiens sit veritatis dogmata praedicare, non humana sed Dei

---

1) Ibid. nro. 6. pag. 460.

2) In epist. I. ad Cor. homil. 7. nro. 1. tom. X. pag. 51: Τὸ γὰρ μυστήριον κατασκευῆς οὐ δεῖται· ἀλλ' ὅπερ ἐστὶ, τοῦτο μόνον καταγγέλλεται . . . καὶ ἄλλως δὲ μυστήριον καλεῖται, ὅτι οὐχ ἅπερ ὁρῶμεν πιστεύομεν, ἀλλ' ἕτερα ὁρῶμεν, καὶ ἕτερα πιστεύομεν. Τοιαύτη γὰρ ἡ τῶν μυστηρίων ἡμῶν φύσις.

3) L. c.: Ἀκούων ἀνάστασιν ἐκεῖνος (der Ungläubige) μῦθον τὸ πρᾶγμά φησιν· ἐγὼ δὲ τὰς διὰ τῶν πραγμάτων δεξάμενος ἀποδείξεις προσκυνῶ τοῦ θεοῦ τὴν οἰκονομίαν.

4) De spiritu sancto nro. 10. 11. Galland. biblioth. Venet. 1770. tom. VI. pag. 267.

arte subnixus). Der heil. Geist selbst und keine andere von ihm unabhängige Kraft ist die bewirkende Ursache, daß der Mensch durch die Eingießung des Geistes der Weisheit wirklich weise wird. Durch ihn selbst lernt er Gott und seinen heiligen Willen kennen (accipientes spiritum sapientiae non aliunde, sed ab ipso Spiritu sancto efficiuntur sapientes, et ab ipso intelligunt Dominum et quidquid Dei est voluntatis).

Zur Bezeichnung der Wirkungsweise dieses unsern Geist erleuchtenden Gnadeneinflusses bedient sich Didymus der folgenden bemerkenswerthen Wendung: Der Gottessohn, welcher die Weisheit Gottes und die Wahrheit selber ist, unterrichtet die seiner theilhaftig Gewordenen nicht allein durch Offenbarung gewisser Wahrheiten, sondern auch durch die Mittheilung einer höhern Natur (sic docet participes suos, ut disciplinam non arte doceat, sed natura [1]). Gott spricht zu uns nicht auf dieselbe Weise, wie ein Mensch zu einem andern; er bedarf hiezu keiner äußern Vermittlung, sondern durch einen unmittelbaren Einfluß auf das Herz der Gläubigen gibt er ihnen seinen Willen kund (voluntatem suam inserit in corde credentium). Die Wahrheit der hl. Schrift beruht allein auf dem heil. Geiste (in quo solo omnis scripturae veritas posita est). Er selbst also, der Geist der Wahrheit, wenn er in euere Seele einzieht und darin jene Reinheit und Einfalt, ohne welche sie für seine Einwirkungen unempfänglich ist, vorfindet, — wird euch mit der Wissenschaft der Wahrheit zeichnen (signabit in vobis scientiam veritatis), und seinen Mittheilungen immer neue hinzufügend, euch allmählich in alle Wahrheit einführen [2]).

Unter dem hochzeitlichen Kleide, ohne welches Niemand zu den himmlischen Freuden zugelassen wird, versteht der hl. Makarius den Geist des unaussprechlichen Lichtes (πνεῦμα φωτὸς ἀῤῥήτου); er wird den Seelen als ein Zeichen ihrer Zugehörigkeit zu Gott dem Herrn, als ein göttliches Mahl eingeprägt (ἐντυπούμενον). Christus nämlich, als ein geschickter Maler, malt in denen, welche an ihn glauben und ihren Blick unverwandt auf ihn gerichtet haben, sein eigenes Bild, d. h. das Bild des himmlischen Menschen. Der Stoff aber, woraus er es anfertiget,

1) Ibid. nro. 31. pag. 275.
2) Ibid. nro. 33. 34. pag. 276.

ist kein geringerer, als das Wesen des unaussprechlichen Lichtes (ἐκ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ τοῦ φωτὸς τοῦ ἀνεκλαλήτου γράφει εἰκόνα οὐράνιον[1]). Die eines Antheils an dem Lichte des Geistes gewürdigte Seele wird selber ganz Licht (ὅλη φῶς γίνεται[2]).

Die göttliche Gnade ist dem hl. Makarius eine der Seele eingegossene Kraft (ἐνέργεια ἐν ψυχῇ γιγνομένη), und sie wirket darin mit geheimnißvollem Walten (μετ' οἰκονομίας νοὸς μυστικῆς κατεργάζεται[3]). Mit dem Eintritt der Gnade in die Seele fällt der Schleier, womit der Teufel seit der Sünde des ersten Menschen das geistige Auge seiner Nachkommen überzogen hat[4]). Die Gnade ist ein Feuer, welches den Balken in unserem innerlichen Auge verbrennt. Bei der Aeußerung aber, daß sie durch die Stärkung unserer Vernunftkraft (λογικῶν δυνάμεων σύστασις) dem Geiste seine natürliche Sehkraft (τὸ κατὰ φύσιν διορατικόν), auf daß er ohne Unterlaß die Wunder Gottes schaue, zurückgebe[5]), denkt der hl. Makarius an keine Beschränkung der Gnadenwirkung auf die Wiederherstellung der unserem Geiste als einem vernünftigen wesentlichen Sehkraft; vielmehr bezeichnet er das durch die Gnade dem Geiste verliehene Erkenntnißvermögen nur in dem Sinn als κατὰ φύσιν oder als ein natürliches, weil es unter der Voraussetzung seiner thatsächlichen übernatürlichen Ausrüstung für den Fall, daß der Mensch nicht gesündiget hätte, der Natur seines Geistes, d. h. diesem als Thätigkeitsprincip gefaßt, obschon nur kraft seiner übernatürlichen Ausrüstung — zugestanden hätte, und weil es seiner Natur im höchsten Grade angemessen ist, d. h. sie auf eine ihrem Wesen durchaus entsprechende Weise vervollkommnet.

In der That hält St. Makarius die natürliche und übernatürliche Erkenntniß scharf auseinander. Jene ist theils eine sinnliche, theils eine geistige. Bei der (natürlichen) Geisteserkenntniß besitzt der erkennende Geist den Grund seiner Gewißheit in sich selber (εἶδεν ἐν ἑαυτῷ τινα πληροφορίαν ὁράσεων). Anders bei der Offenbarung (πλὴν ἄλλο ἐστὶν ἀποκάλυψις), wo dem

1) Homil. 30. Galland. tom. VII. pag. 116.
2) Homil. 1. pag. 3.
3) Homil. 9. pag. 33.
4) Homil. 17. pag. 73.
5) Homil. 25. pag. 94.

Geiste die erhabenen Thaten und Geheimnisse Gottes offenbar werden[1]). Sohin liegt der Gewißheitsgrund der auf Offenbarung beruhenden Erkenntniß — nicht innerhalb des erkennenden Geistes selber. Vielmehr offenbart sich hier die Wahrheit selber den gläubigen Seelen, und der himmlische Mensch tritt mit unserem Menschen in Gemeinschaft[2]). Was wird das aber für eine Gemeinschaft sein? Eine physische oder eine bloß moralische?

Offenbar das Erstere, beziehungsweise die jene Gemeinschaft begründende Gnadenwirkung muß als eine physische begriffen werden, wenn der hl. Makarius unter der Gnade eine der Seele eingegossene Realität versteht. Das ist aber in der That sein Gnadenbegriff. Man beachte nur die folgende bemerkenswerthe Stelle. Die Gnade ist in dem Menschen seit seiner frühesten Jugend ohne Unterlaß vorhanden; sie ist in ihn eingewurzelt, mit ihm vermischt und dergestalt verwachsen, daß sie füglich als seine höhere Natur betrachtet werden kann (ὡς φυσικὸν καὶ πηκτὸν ἐγένετο). Denn sie ist keine eigene von ihm verschiedene Substanz, sondern mit ihm zu einem einheitlichen Wesen (ὡς μία οὐσία) verschmolzen. Obschon sich ihr Einfluß auf die Seele bald als ein größerer und bald als ein schwächerer erweist, ist sie doch bleibend in ihr gegenwärtig[3]). Auf dieser physischen Grundlage beruht unsere Gotteskindschaft. Sie aber bezeichnet St. Makarius als eine übernatürliche, weil als eine Wirkung des Bestrebens Christi, sich aus seiner eigenen Natur (ἐκ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως), d. h. aus seiner Gottheit Kinder zu zeugen, nämlich mittelst einer Zeugung aus dem Geiste (ἐκ τοῦ πνεύματος), welche von Oben herab, d. h. auf übernatürliche Weise, vollzogen wird (ἄνωθεν εὐδοκήσας γεννηθῆναι ἐκ τῆς αὐτοῦ θεότητος[4]).

Eine übernatürliche ist dem hl. Makarius auch die durch die Gnade bewirkte Erkenntniß. Ihr Gegenstand ist ein unaussprechlicher, und unaussprechlich die Weisheit, sowie unerforschlich die Erkenntniß des Geistes, worin unsere Seele durch die Gnade unterrichtet wird (σοφίζεται[5]). Die göttlichen Geheim-

1) Homil. 7. pag. 30.
2) Homil. 12. pag. 49.
3) Homil. 8. pag. 32.
4) Homil. 30. pag. 115.
5) Homil. 18. pag. 79.

nisse erkennt der Mensch nur insoweit, als er in seinem Innern durch die Wirksamkeit des heil. Geistes hiezu tüchtig wird (δι' ἐνεργείας τοῦ πνεύματος ἐν τῷ ἔσω αὐτοῦ ἀνθρώπῳ [1]). Die Söhne des Lichtes und alle Diejenigen, welche sich im neuen Bunde durch den heil. Geist leiten lassen, werden nicht nur von Menschen, sondern von Gott selber unterrichtet. Die Gnade nämlich schreibt in ihre Herzen die Gesetze des Geistes und die himmlischen Geheimnisse. Ohne diese innere Offenbarung reicht die äußere für sich allein nicht hin, um ihren Inhalt mit vollständiger Sicherheit und Gewißheit zu erkennen [2]). Die heil. Schrift ist ein Brief Gottes an die Menschen, worin er sie ermahnt, sich mit gläubigem Gebete an ihn zu wenden, damit sie aus dem Wesen seiner Gottheit (ἐκ τῆς ὑποστάσεως τῆς θεότητος αὐτοῦ) die himmlische Gabe empfangen [3]).

f) St. Hieronymus und St. Augustin.

Der Apostel — so bemerkt der hl. Hieronymus zu Eph. 3, 8. 9 — nennt dieselbe Lehre Christi, wovon er bezeugt, daß sie durch ihn den Heiden kund geworden sei, — unerforschlich und ein verborgenes Geheimniß. Ist ein Geheimniß, das mir verkündigt wird, noch ein verborgenes? In einem zweifachen Sinne, antwortet der heil. Kirchenlehrer, kann etwas unerforschlich und verborgen sein. Mit Recht bezeichnet man so nicht nur die meinem Geist schlechterdings unzugängliche, sondern auch die sein natürliches Vermögen übersteigende Wahrheit. Eine nur dem übernatürlich durch die Gnade ergänzten Erkenntnißvermögen erreichbare Wahrheit aber bleibt auch dann, nachdem ich sie erkannt habe, unerforschlich und verborgen. Ich darf meine Kenntniß davon nicht mir zuschreiben. Denn ohne göttliche Offenbarung wäre sie mir stets verborgen geblieben. Sie ist es auch jetzt noch insoweit, als ihre Erkenntniß von meiner Erkenntnißkraft abhängt. Mit andern Worten: sie ist meiner natürlichen Erkenntnißkraft unerreichbar. Ihre Er=

---

1) Homil. 49. pag. 154.
2) Homil. 15. pag. 58.
3) Homil. 39. pag. 132.

kenntniß bedingt daher eine übernatürliche Erhöhung der letzteren [1]).

Zu V. 3. desselben Capitels macht der heil. Kirchenlehrer die Bemerkung, der Apostel habe uns von den Geheimnissen, welche ihm selbst geoffenbart worden seien, nur einen kleinen Theil mitgetheilt [2]). Obschon er daher von den göttlichen Dingen mehr wußte, als die übrigen Menschen; so nimmt er doch keinen Anstand, seine eigene Wissenschaft im Vergleich mit der göttlichen als eine sehr unvollkommene, weil auf dunkler Erkenntniß beruhend, zu bezeichnen [3]). Wie weit es also die menschliche Wissenschaft auch immer bringen mag, sie bleibt, mit der göttlichen verglichen, doch nur Stückwerk [4]). Denn keine Creatur vermag von dem göttlichen Wesen eine seiner Natur angemessene, d. h. vollständige, seinen ganzen Inhalt umfassende, Erkenntniß zu gewinnen. Die dem creatürlichen Geist mögliche Wesenserkenntniß Gottes beschränkt sich sohin auf den Glauben an seine Unsichtbarkeit (licet faciem Dei juxta naturae suae proprietatem

---

1) In epist. ad Eph. cap. 3. oper. Paris. 1706. tom. IV. pag. 351 sequ.: Si ininvestigabiles divitiae Christi sunt, quomodo evangelizantur in populo? Si absconditum est a saeculis mysterium in Deo: qua ratione per Paulum profertur in gentes? Sed ininvestigabiles et absconditum dupliciter sentiendum. Quod ininvestigabiles ante divitiae fuerint, et nunc post Domini apertae sint passionem. Aut certe quae natura sua homini ininvestigabiles erant, hae Deo revelante sunt cognitae. Quia aliud est ad secretum curiositate propria pervenire: quod postquam inventum fuerit, desinit esse ininvestigabile. Aliud *propria diligentia illud nequaquam posse comprehendere, sed per gratiam cognoscere Dei:* quod cum scieris et caeteris quoque ostenderis, nihilominus ininvestigabile perseverat: dum tibi quantum in te est, fuit antequam ostenderetur occultum.

2) Ibid. pag. 348: Vere enim si quis superiora hujus epistolae contempletur, videbit ei revelata mysteria: quorum partem quamdam modicam suo sermone perstrinxit, non tam totum quod noverat proferens, quam ostendens ex modico quid taceret.

3) In Ezech. cap. 44. tom. III. pag. 1023: Ad comparationem caeterorum hominum, qui curam non habent notitiae scripturarum nec mysteriorum Dei, perfectum esse me fateor: quantum autem ad scientiam divinae majestatis, nunc in aenigmate video et per nubilum et caliginem.

4) L. c.: Ex quibus discimus, quamvis ad summam scientiam venerimus, comparatione divinae scientiae, nunc ex parte nos scire et ex parte cognoscere.

nulla videat creatura, et tunc mente cernatur, quando invisibilis creditur). Wollte St. Hieronymus hiermit sagen, es sei eine intuitive Erkenntniß des göttlichen Wesens dem creatürlichen Geiste schlechterdings und in jedem Fall, also auch unter Voraussetzung einer übernatürlichen Erhöhung seiner natürlichen Erkenntnißkraft, — unmöglich?

Dieser Sinn wird durch den Zusammenhang der Stelle geradezu ausgeschlossen. Denn unmittelbar zuvor sagt der große Kirchenvater: Der Mensch also vermag das Antlitz Gottes nicht zu schauen. Die Engel aber, auch die der Geringsten in der Kirche, sehen es ohne Unterlaß. Jetzt sehen wir durch einen Spiegel räthselhaft, dann aber von Angesicht zu Angesicht, nachdem auch wir zu einer Theilnahme an der den Engeln bereits verliehenen Vollkommenheit erhoben sein werden (quando de hominibus in angelos profecerimus), sodaß wir mit dem Apostel werden sprechen können: Wir alle schauen mit enthülltem Angesichte die Herrlichkeit des Herrn, und werden in dasselbe Bild von Klarheit zu Klarheit umgewandelt, wie von des Herrn Geist. Gleichwohl vermag keine Creatur das Antlitz Gottes auf eine seiner Natur vollständig angemessene Weise zu schauen; sondern geistig geschaut wird er von uns insoweit, als wir an ihn als den Unsichtbaren glauben [1]). Bei diesem Zusammenhang der Stelle müssen die letzteren Worte, welche unsere Erkenntniß des göttlichen Wesens auf den Glauben beschränken, ausschließlich von diesem gegenwärtigen Zeitleben verstanden werden [2]).

Dem fleischlichen Auge, sagt der hl. Hieronymus, ist nicht allein die Gottheit des Vaters, sondern auch die des Sohnes und des heil. Geistes, da in der göttlichen Dreieinigkeit eine einzige Natur ist, unsichtbar. Dem Auge des Geistes aber (oculo mentis) kann sie sichtbar werden, wenn es so beschaffen ist, wie in denen, von welchen der Herr sagt: Selig sind die ein reines

1) In Isai. cap. 1. pag. 14.

2) So bemerkt St. Augustin zu den obigen Worten des hl. Hieronymus: In his verbis hominis Dei multa consideranda sunt. Primum, quia secundum apertissimam Domini sententiam etiam ipse sentit, tunc nos visuros faciem Dei, cum in angelos profecerimus, id est aequales angelis facti fuerimus; quod erit utique in resurrectione mortuorum (epist. 148. cap. 2. nro. 8).

Herz haben, denn sie werden Gott schauen. Danach bezieht sich die kurz darauf folgende, die göttliche Natur als schlechthin unsichtbar bezeichnende Aeußerung (Dei natura non cernitur) auf ein Sehen mit dem körperlichen Auge, wodurch aber keineswegs die Möglichkeit, daß Gott wenigstens mittelbar, nämlich unter einer von ihm angenommenen sinnenfälligen Gestalt dem körperlichen Auge sichtbar werde, und noch viel weniger die eines geistigen Schauens des göttlichen Wesens (falls Gott den creatürlichen Geist durch eine übernatürliche Erhöhung seiner natürlichen Erkenntnißkraft hiezu tüchtig machen will) geläugnet wird. Deßhalb mildert der hl. Hieronymus den fraglichen Ausspruch: Dei natura non cernitur, durch die beigefügte Bestimmung: sed videtur hominibus ut voluerit [1]).

Was Fleisch und Blut nicht kundzugeben im Stande sind, d. h. was der creatürliche Geist auf dem natürlichen Erkenntnißweg nicht zu erreichen vermag; — dies wird ihm durch die Gnade des hl. Geistes offenbar. Die Gnade Gottes, nicht die Wissenschaft der Gelehrten (doctrina pharisaeorum), führt uns zur Erkenntniß Christi, des Sohnes Gottes [2]). Der heil. Geist ist unser Lehrmeister; er weht, wo er will, und verfügt über mancherlei Gnadengaben [3]). Der Herr, welcher bald Schnee bald Trockenheit auf der Erde sein läßt, befeuchtet auch den Boden unseres Herzens mit dem Thau der evangelischen Predigt. Sobald er den Gläubigen seine Regengüsse sendet, wird Alles in ihnen mit Fruchtbarkeit erfüllt, und der die Völker ergreifende Glaube an Christus bewirkt in ihnen die Ueberzeugung von der Eitelkeit ihrer bisherigen Bestrebungen [4]). Derjenige, von welchem der Psalmist sagt: Bei Dir ist die Quelle des Lebens (Ps. 35, 10.), tränkt fortwährend seine Kirche und die Herzen aller Gläubigen [5]). Die durch Gott in unserem Herrn Jesus Christus gewirkten Geheimnisse erscheinen uns als Thorheit. Gibt es aber etwas Klügeres, als diese Thorheit? Etwas Tieferes

1) In Isai. cap. 6. pag. 59.

2) In Matth. cap. 16. tom. IV. pag. 74.

3) In Jerem. cap. 31. tom. III. pag. 684.

4) In Zachar. cap. 10. pag. 1764: Ut postquam in Christo crediderint nationes, intelligant vana esse quae ante coluerunt.

5) In Isai. cap. 58. pag. 433.

und Verborgeneres, als diese Weisheit [1])? Christus wurde für uns thöricht, auf daß wir weise würden. Die durch den Glauben an Christus in uns in Erfüllung gehende Verheißung des Geistes findet auf zweifache Weise ihre Verwirklichung: mittelst der geistlichen Tugendgaben und durch ein geistliches Schriftverständniß [2]). Der Glaube stärkt und befestiget den inwendigen Menschen und bewirket die Inwohnung Christi in ihm [3]). Unter den Schätzen der Könige, von welchen der Prediger erzählt, daß er sie gesammelt habe (Pred. 2, 8.), können unter Andern auch die Lehren der Philosophen und die weltlichen Wissenschaften verstanden werden. Indem sie sich der geistliche Mensch mit Eifer aneignet (quas ecclesiasticus vir diligenter intelligens), erhält er die zu einer erfolgreichen Bekämpfung der Weisen dieser Welt nothwendigen Waffen. Wie groß auch immer ihre Schlauheit sei, — er wird die Weisheit der Weisen zu Schanden machen, und die Klugheit der Klugen wird verworfen werden [4]).

Der Glaube ist dem hl. Augustin in dem Sinn der Anfang der Erkenntniß (certa enim fides utcunque inchoat cognitionem [5]), weil es gewisse Wahrheiten gibt, wovon der Mensch allein durch ihn eine Erkenntniß zu gewinnen im Stande ist. Wo ist z. B. der Geist, der aus sich selber die Dreipersönlichkeit Gottes in der Einheit seines Wesens zu erkennen vermöchte? Quis itaque disputandi modus, lautet die bemerkenswerthe Stelle, quaenam tandem vis intelligendi atque potentia, quae vivacitas rationis, quae acies cogitationis ostendet, ut alia jam taceam, hoc unum quod sapientia dicitur Deus quomodo sit Trinitas [6])? Ohne den Leitstern des Glaubens, welcher das Herz reinigt, bringt es die Philosopie für sich allein bloß zu der Einsicht, daß

---

1) In epist. ad Eph. cap. 3. pag. 353: Quid hac stultitia prudentius, varietate distinctius, sapientia obscurius, quam fecit Deus in Christo Jesu Domino nostro?

2) In epist. ad Gal. cap. 3. tom. IV. pag. 261: Ut spiritus repromissio per fidem illius compleretur in nobis; quam dupliciter debemus accipere: aut in virtutum spiritualibus donis, aut in scripturarum intelligentia spirituali.

3) In epist. ad Eph. cap. 3. pag. 357.

4) In Ecclesiast. cap. 2. tom. II. pag. 726.

5) De trinit. lib. IX. cap. 1.

6) Ibid. lib. XV. cap. 6. nro. 9.

das gegen den Geist, welcher sie so betreibt und hiedurch seine Bestimmung zu erfüllen wähnt, durch Gott gefällte Verdammungsurtheil ein gerechtes sei [1]). Damit ihn seine Selbstbetrachtung zur Erkenntniß des dreieinigen Gottes führe, muß sich dabei der menschliche Geist den Glauben zur Richtschnur nehmen (regente dumtaxat fidei regula). Das richtige Verständniß der Offenbarungswahrheiten bedingt vor Allem das Vermögen sie zu erkennen, das der Geist durch den Glauben empfängt [2]), sodann aber ein heiligmäßiges Leben [3]).

Nachdem die patristische Ansicht durch die angeführten Zeugnisse hinreichend festgestellt ist — die scholastische entwickelt unsere Schrift „Natur und Uebernatur" S. 192 ff. — gehen wir an eine Darlegung der betreffenden Lehre Kuhn's.

3. Der Begriff des christlichen Glaubens als eines übernatürlichen Erkennens ist mit der Kuhn'schen Dogmatik unvereinbar.

Die göttliche Offenbarung ist ihr insofern „eine übernatürliche Kundgebung Gottes an den menschlichen Geist," „als sie sich auf dem Grunde der natürlichen Offenbarung Gottes in den Werken seiner Schöpfung (den menschlichen Geist inbegriffen) erhebt und ein weiteres und höheres Gebiet der Erkenntniß Gottes dem menschlichen Geiste eröffnet" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 229). Der christliche Glaube ist sonach nur mit Rücksicht auf seinen Gegenstand (fides quae creditur), nicht auch als Thätigkeit unseres Geistes (fides qua creditur) etwas

---

1) Ibid. cap. 24: Qua fide cordium mundatrice contempta quid agunt intelligendo quae de natura mentis humanae subtilissime disputantur, nisi ut ipsa quoque intelligentia sua teste damnentur?

2) Ibid. cap. 27. nro. 49: Lux ergo lucet in tenebris; quod si eam tenebrae non comprehendunt, illuminentur Dei dono prius, ut sint fideles, et incipiant esse lux in comparatione infidelium; atque hoc praemisso fundamento aedificentur ad videnda quae credunt, ut aliquando possint videre.

3) L. c.: Et certe cum inconcusse crediderint scripturis sanctis tamquam veracissimis testibus, agant orando et quaerendo et bene vivendo ut intelligant, id est ut quantum videri potest, videatur mente quod tenetur fide.

Uebernatürliches. Er bedingt keine übernatürliche Erhöhung unseres natürlichen Erkenntnißvermögens, sondern bloß die Vorlegung seines Inhaltes, den sich aber der menschliche Geist, nachdem er ihm einmal vorgelegt ist, durch dieselbe Thätigkeit wie die natürlichen Wahrheiten anzueignen fähig ist. Kuhn bezeichnet ihn als „ein Object, womit das vernünftige Denken sich beschäftigen, in das es sich vertiefen und dadurch die Erkenntniß desselben herbeiführen kann" (S. 233). „Der Proceß der Erkenntniß, durch den die theologische Wissenschaft von Gott zu Stande kommt, ist also im Wesentlichen ganz derselbe mit dem, in welchem die philosophische Erkenntniß und Wissenschaft des Absoluten sich realisirt" (S. 234). Denn „auf die objectiv-wissenschaftliche Erkenntniß ist der übernatürliche Charakter des subjectiv-moralischen Gewißseins von der Wahrheit des göttlichen Wortes, der eine Wirkung der Gnade des heil. Geistes ist, ohne Einfluß" (S. 245).

„Das Interesse, das der Geist als denkender an der Wahrheit hat, ist ein von dem Heilsinteresse ganz verschiedenes, ein rein theoretisches, das als solches mit der Seligkeit des Menschen nichts zu schaffen hat" (S. 249). Hat etwa der Geist „als denkender" an der Trinitätslehre oder an der Wahrheit von der Menschwerdung Gottes — kein Interesse? Dies wird Niemand, der mit der Geschichte der Philosophie nur einigermaßen vertraut ist, behaupten wollen. Die unverkürzte und unverfälschte Annahme derselben Wahrheiten aber, worauf ihre begriffliche Fassung offenbar nicht ohne Einfluß ist, ist zugleich durch das „Heilsinteresse" gefordert. Dieses also knüpft sich in demselben Betrachte daran, in dem der Geist „als denkender" daran „ein rein theoretisches" Interesse hat. Quicunque vult salvus esse, sagt die Kirche, ante omnia opus est ut teneat catholicam fidem; quam nisi quisque integram inviolatamque (mit Einschluß also der auch in theoretischer Hinsicht interessanten Lehrpunkte) servaverit, absque dubio in aeternum peribit.

„Worin der Fehler dieser Auffassung liege" — so polemisirt Kuhn gegen die Lehre des hl. Thomas — „ist leicht zu sehen; er liegt in der absoluten Erhebung des Glaubens über die Vernunft, darin, daß der Glaube die göttlich geoffenbarte Wahrheit nicht bloß seinem Inhalte nach unmittelbar göttlich, sondern dies auch seiner Form nach, als Erkenntniß sein soll." Daß der

christliche Glaube nicht auch in diesem Betrachte als übernatürlich zu begreifen sei, wird durch die Bemerkung, „daß von einer unmittelbaren Eingießung der Wahrheit, von göttlicher Inspiration auf unserer Seite nicht die Rede sein könne," auf das Nachdrücklichste eingeschärft (S. 281). Uebernatürlich ist der Glaube „bloß in dem Sinne, daß die Quelle seines Inhalts über der Vernunft liegt," keineswegs „auch in dem, daß er als Erkenntniß dem Gläubigen unmittelbar von Gott eingegossen ist" (S. 280). „Durch die Offenbarung ist der menschliche Geist mit neuen Wahrheiten bereichert, aber sein Erkenntnißvermögen und die Erkenntnißweise sind unverändert dieselben geblieben" (S. 244). „Nach unserer Auffassung," erklärt der Dogmatiker von Tübingen, „führt zur Erkenntniß und Wissenschaft des Glaubens einzig und allein die natürliche Vernunfterkenntniß" (S. 276).

Dieser Auffassung der Glaubenserkenntniß als eines Products der „natürlichen Vernunfterkenntniß" entspricht die Kuhn'sche Lehre vom Glaubensgegenstand. Daß der in einem gewissen Betrachte „ursprünglich aus dem Geiste stamme," lehrt Kuhn ausdrücklich, so z. B. in der nachstehenden Erklärung: „Der religiöse Glaube ist unmittelbares Wissen; durch den Act des Willens, der das unmittelbare Gottesbewußtsein zum religiösen macht, wird der Inhalt desselben nicht erst gesetzt, noch der ursprünglich aus dem Geiste stammende Inhalt irgendwie verändert, sondern nur als wahr und gewiß ohne Weiteres angenommen" (Dogmatik 1. Aflg. I. S. 7). Ebenso bestimmt lautet der folgende Satz: „Die wesentliche Wahrheit — und das ist die religiöse, daß Gott sei u. s. w. — ist dem menschlichen Geiste ursprünglich eigen und wird nicht durch Erziehung und Bildung erst in ihn hineingebracht; auch wird durch diese nicht eine Mehrung oder Läuterung derselben bewirkt, sondern sie ist ihm in der Vollständigkeit ihrer Theile oder Bestimmungen immanent" (S. 25). Ist aber dann die übernatürliche Offenbarung, welche auch Kuhn nicht fallen lassen will, nicht vollständig überflüssig? Wenn er in Bezug auf sie vom Glauben lehrt: „sein Inhalt kommt nicht aus der eigenen Vernunft, sondern aus einer über der menschlichen Vernunft stehenden Quelle" (S. 62); so muß diese

Aeußerung mit seiner obigen in Einklang gebracht werden, wozu er uns selber nachstehend den Weg gezeigt hat.

„Die übernatürliche Offenbarung," bemerkt er also, „knüpft an die natürliche an, theils restaurirend durch Verscheuchung der Finsterniß und Irrthümer, die sich durch die eigene Schuld des Menschen in seinen Geist eingeschlichen und sein natürliches Gottesbewußtsein verdunkelt und verkehrt haben (Röm. 1, 18. 21), theils weiterführend, überbauend, vollendend, was in dieser grundgelegt und in den allgemeinsten Zügen ausgeführt ist" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 230). „Vergleichen wir den Inhalt beider Offenbarungen, so zeigt sich, daß die übernatürliche Offenbarung die natürliche voraussetzt und sich auf's Engste an diese anschließt, und inhaltlich genommen nichts Anderes ist, als die Erweiterung und Verinnerlichung der letztern" (S. 14). Durch die „positiven Gesetze" Gottes oder seine übernatürliche Offenbarung wird „das natürliche sittliche Bewußtsein erweitert, vertieft, und der Inhalt desselben dem Menschen zugleich ausdrücklich und unmittelbar vor Augen gestellt" (S. 975). In dem gleichen Sinne wird der Zweck der übernatürlichen Offenbarung dahin angegeben: „Gott will der unmittelbar möglichen Verdunklung des Geistes und Verkehrung des Willens durch ein Ueberwuchern der Sinnlichkeit und Selbstsucht vorbeugen, er will den Menschen in übernatürlicher Weise mit sich einigen" (S. 6). „Die übernatürliche Offenbarung Gottes ist die hinzukommende unmittelbare Mittheilung Gottes an den menschlichen Geist, durch welche das natürliche Gottesbewußtsein bereichert und erweitert wird" (S. 233). In ihr „öffnet sich ihm eine zweite Quelle der Wahrheit, und indem er sein Denken auf ihren Inhalt in Verbindung mit seinem unmittelbaren, natürlichen Gottesbewußtsein richtet, wird seine Erkenntniß Gottes zu einer umfassendern und tiefern zugleich sich gestalten" (S. 234). Die „höhere Einheit" von Vernunft und Offenbarung „besteht darin, daß die Vernunft als von der Offenbarung vorausgesetzt und ihre Wahrheit als das Allgemeine der Offenbarungswahrheit erkannt, und andererseits die Offenbarung als die Vollendung der Vernunft und ihre Wahrheit als das Concretum der Vernunftwahrheit begriffen wird" (S. 268. 258). Sonach schließt sich die positive Wahrheit in dem Sinn der rein vernünftigen unmittelbar an, weil sie „diese über

sich selbst hinaus und ihrer eigentlichen Vollendung entgegenführt" (S. 237). Denn „die katholische Dogmatik nimmt weder eine absolute Verfinsterung der Vernunft noch eine absolute Transcendenz der Offenbarung für die gesunde und reine Vernunft an" (S. 236).

4. Der Kuhn'sche Inspirationsbegriff.

„Es liegt in der Natur der Sache," lehrt Kuhn, „und ist durch die Geschichte der Offenbarung bestätigt, sowie in dem Begriffe der Inspiration sehr bezeichnend ausgedrückt, daß die göttliche Wahrheitsmittheilung an den menschlichen Geist so zu sagen an der Stelle und auf dem Punkte erfolgt, von wo aus ihm alle höhere Erkenntniß der Wahrheit (unter Vermittlung der Außenwelt) entspringt, auf dem Grunde seiner Vernunft, im Quellpunkt seiner Vernunftideen. Sie ist also nicht eine Mittheilung wirklicher Erkenntniß in fertigen Vorstellungen und Begriffen, sondern eine Bereicherung des Quells, aus welchem die wirkliche Gotteserkenntniß durch die Selbstthätigkeit des Geistes hervorgeht, welche hierbei allerdings von dem göttlichen Geiste geleitet zu denken ist" (S. 230).

Eine auf der „Selbstthätigkeit des Geistes" beruhende Gotteserkenntniß ist unzweifelhaft sein eigenes Product. Ist also die Inspiration nur „eine Bereicherung des Quells," aus welchem diese Gotteserkenntniß fließt; so ist der Inhalt der inspirirten Schriften nicht das Wort Gottes, weil nicht sein Product, sondern das des endlichen Geistes, durch dessen „Selbstthätigkeit" er aus derselben Quelle, „von wo aus ihm alle höhere Erkenntniß der Wahrheit entspringt," d. h. aus „dem Grunde seiner Vernunft," hervorgegangen ist. Daß aber die inspirirte Schrift als Wort Gottes zu betrachten sei, bezeugt der Apostel (1 Thessal. 2, 13) auf das Bestimmteste. Denn er dankt Gott dafür, daß die betreffende Gemeinde seine Lehre nicht als Menschen Wort, sondern als das, was sie wirklich ist, — als das Wort Gottes aufgenommen habe (accepistis illud non ut verbum hominum, sed sicut est vere, verbum Dei).

Kuhn bezeichnet den inspirirten Schriftinhalt, d. h. die „fertigen Vorstellungen und Begriffe," woraus er besteht, in dem Sinn als das eigene Werk der inspirirten Schriftsteller, daß er

dabei der Ansicht, er sei „fertig" von Gott selber „ausgegangen," entschieden widerspricht. „In diesem Sinne," fährt er fort, „hat sich auch der profane Sprachgebrauch des Ausdrucks der Inspiration bemächtigt. Man sagt z. B. von einem Zeitungsartikel, er sei von oben inspirirt; damit meint man aber nicht, daß er fertig von dort ausgegangen und von dem, unter dessen Namen er erscheint, nur unterzeichnet, nicht aber selbstthätig und in seiner Weise ausgearbeitet sei; sondern damit will man sagen, daß Geist und Tendenz des Artikels von dort ausgegangen und dem Verfasser eingegeben, der Artikel selbst aber, der fertige Artikel, sein Werk sei." Ist man indessen einen in diesem Sinn inspirirten Zeitungsartikel als das eigene Wort der Person, von welcher „Geist und Tendenz" desselben herrührt, zu bezeichnen berechtiget? So gewiß nicht, als „der fertige Artikel" nicht ihr Werk ist. Dann ist aber auch die heil. Schrift, wenn ihre Inspiration in diesem Sinn gefaßt wird, — nicht das Wort Gottes.

Diesem Einwurf sucht Kuhn durch die folgende Bemerkung zuvorzukommen: „Das, was uns die Organe der göttlichen Offenbarung (die Thatsache derselben in dem angegebenen Sinne vorausgesetzt) als Wort Gottes und göttliche Wahrheit mittheilen, ist solches also in Wahrheit, und zwar einmal deßhalb, weil es aus unmittelbar göttlicher Quelle geflossen, eine Inspiration des göttlichen Geistes ist, sodann aber auch deßhalb, weil die Ausfertigung desselben in der Form objectiver menschlicher Erkenntniß, in bestimmten Vorstellungen und Begriffen, und sein schriftlicher oder mündlicher Ausdruck an der Hand unmittelbarer Leitung durch den göttlichen Geist, übrigens aber unbeschadet der Selbstthätigkeit und individuellen Eigenthümlichkeit des menschlichen Geistes, erfolgt ist."

Beide Gründe sind ganz wirkungslos. Denn die „Inspiration des göttlichen Geistes" beweist offenbar dafür, daß der inspirirte Schriftinhalt das Wort Gottes sei, so lange nichts, als in Frage steht, ob bei der Fassung des Inspirationsbegriffes, welche Kuhn beliebt, die inspirirte Schrift überhaupt noch als Wort Gottes betrachtet werden könne oder nicht. Und wie kommt er auch mit einem Mal zu der Behauptung, es seien die darin mitgetheilten Wahrheiten „aus unmittelbar göttlicher Quelle geflossen?" Hatte er doch unmittelbar zuvor gesagt, „die göttliche Wahrheitsmittheilung an den menschlichen Geist" sei keine „Mit-

theilung wirklicher Erkenntniß in fertigen Vorstellungen und Begriffen," unter welcher Form allein die Organe der göttlichen Offenbarung uns ihren Inhalt mitzutheilen im Stande sind, sondern sie sei „eine Bereicherung des Quells, aus welchem die wirkliche Gotteserkenntniß durch die Selbstthätigkeit des Geistes hervorgeht." Ist aber der Inhalt der göttlichen Offenbarung, wenn anders darin eine „wirkliche Gotteserkenntniß" zum Ausdruck gelangt, „durch die Selbstthätigkeit" ihrer Organe aus dem Quellpunkt aller höheren Wahrheitserkenntniß, d. h. aus dem Grunde der menschlichen Vernunft hervorgegangen; — dann ist er nicht „aus unmittelbar göttlicher Quelle geflossen." Durch die Behauptung also, daß er es sei, stoßt Kuhn seine eigene Theorie auf derselben Seite wieder um.

Nicht besser steht es mit dem andern Grunde. Denn wäre die heil. Schrift schon deßhalb das Wort Gottes, weil sie „an der Hand unmittelbarer Leitung durch den göttlichen Geist" verfaßt wurde; so sind auch die dogmatischen Entscheidungen der Kirche entweder für inspirirt und zur heil. Schrift gehörend zu erachten oder nicht „an der Hand unmittelbarer Leitung durch den göttlichen Geist" zu Stande gekommen. Das Eine aber ist so falsch wie das Andere.

Den Unterschied zwischen der Inspiration der kanonischen Schriftsteller und der Unfehlbarkeit der Kirche in ihren Glaubensentscheidungen erblickt Melchior Canus unter Andern gerade darin, daß diese das Ergebniß einer „Selbstthätigkeit" der kirchlichen Organe sind (concilium et Pontifex humana via incedunt, rationemque sequuntur, atque argumentando verum a falso dixerunt), während sich die Inspiration als „eine Mittheilung wirklicher Erkenntniß in fertigen Vorstellungen und Begriffen" darstellt, so daß der inspirirte Schriftsteller bezüglich jeder Glaubensfrage, die er zu behandeln hat, die Wahrheit unmittelbar erkennt und sie nicht erst, wie die Kirche bei ihren Entscheidungen, durch seine „Selbstthätigkeit" zu ermitteln braucht (ut proposita unaqualibet de fide quaestione *protinus* dignoscere possit, utra quaestionis pars vera falsave sit [1]). Was der gewöhnliche Schriftsteller, sagt der hl. Hieronymus, durch seine „Selbstthätigkeit" mühsam erringen muß; dies wird dem inspi-

1) De loc. theolog. lib. V. cap. 5. quaest. 3. pag. 296.

rirten — also vor Allem eine „wirkliche Erkenntniß in fertigen Vorstellungen und Begriffen" — durch den heil. Geist eingegeben (quidquid enim aliis exercitatio et quotidiana in lege meditatio tribuere solet, illis Spiritus sanctus suggerebat[1]). Allerdings wird dadurch die „individuelle Eigenthümlichkeit des menschlichen Geistes" nicht aufgehoben; aber auch dies gerade, daß sie sich in der besondern Schreibart der einzelnen Schriftsteller kund gibt, bezeichnet St. Augustin als eine Wirkung des göttlichen Geistes, der durch die Feder seiner inspirirten Organe dergestalt zu uns redet, daß dabei seine Berührung, welche sie in Bewegung setzt, ihrer Eigenart vollständig gerecht wird (loquendo multipliciter, multis modis, per multa vasa, per multa organa, ipse tamen sonat ubique, tangendo, *modificando*, inspirando[2]). Wenn endlich das Tridentinum (sess. IV.) die Lehren der heil. Schrift als durch den heil. Geist dictirt bezeichnet; so heißt dies offenbar, sie sei „fertig von ihm ausgegangen."

Aus diesem Stand des theologischen Bewußtseins erklärt sich der heftige Widerspruch gegen die Lehre des Lessius, es sei die unmittelbare göttliche Eingebung des gesammten Inhaltes einer Schrift wenigstens dem Gedanken nach nicht nothwendig, damit sie für inspirirt gehalten werden könne (ut aliquid sit scriptura sacra, non est necessarium, ut singulae veritates et sententiae sint immediate a Spiritu sancto ipsi scriptori inspiratae), sondern hiezu genüge, daß Gott ihren Inhalt, obschon sie wie jedes andere Buch ohne seinen besondern Beistand durch rein menschliche Thätigkeit verfaßt wurde, nachträglich gutheiße (liber aliquis humana industria sine assistentia Spiritus sancti scriptus, si Spiritus sanctus postea testetur, ibi nihil esse falsum, efficitur scriptura sacra[3]). Wurde diese Lehre, obschon ihr zufolge die in der heil. Schrift niedergelegten „fertigen Vorstellungen und Begriffe" wenigstens mittelbar inspirirt oder doch nachträglich durch Gott gutgeheißen sind, für ungenügend erfunden, um wie viel mehr ist es die Kuhn'sche? Denn ihr zufolge

---

1) Epist. 50. ad Paulin. 2. oper. tom. IV. pars 2. pag. 570.

2) In psalm. 49 nro. 3.

3) So lauten der 2. und 3. der im Jahre 1587 und 1588 von den Universitäten zu Löwen und Douai verurtheilten Sätze des Lessius und Hamelius.

könnte die heil. Schrift gar nicht an sich selber oder ihrem Inhalte und seinen „fertigen Vorstellungen und Begriffen" nach, sondern bloß wegen der besonders glücklichen Begabung ihrer Verfasser für inspirirt gelten.

Selbst Stattler, der es in ähnlichen Fragen nicht übertrieben streng zu nehmen pflegte, erklärt einen Inspirationsbegriff, wonach bloß die rein menschliche Selbstthätigkeit der inspirirten Schriftsteller durch den heil. Geist geleitet und vor Irrthum bewahrt würde, — für ungenügend. Eine Schrift ist nur dann inspirirt, wenn sie wenigstens ihrem Gedankeninhalt, d. h. ihren „fertigen Vorstellungen und Begriffen" nach unmittelbar aus göttlicher Eingebung hervorgegangen ist [1]). Denn die heil. Schrift (nro. 13) ist eine geschriebene Rede, wodurch Gott selber seine Gedanken den Menschen kundgibt (locutio scripta, per quam Deus ipse ceu illius auctor intendit homini significari suos conceptus). Nach Kuhn'scher Lehre hingegen enthielte die heil. Schrift die Gedanken Gottes nur in dem weitern und uneigentlichen Sinne, in dem wir von jedem Schriftstück, dessen Inhalt wir gutheißen, zu sagen gewohnt sind, daß es unsere Gedanken ausspreche. An sich aber wären es die eigenen Gedanken der inspirirten Schriftsteller, weil sie „durch die Selbstthätigkeit des Geistes" aus derselben Quelle, „von wo aus ihm alle höhere Erkenntniß der Wahrheit (unter Vermittlung der Außenwelt) entspringt," hervorgegangen wären. Sonach würde sich die auf Inspiration beruhende Erkenntniß von der natürlichen, da ihre Quelle durch sie „bereichert" wird, nicht anders wie die eines begabten Menschen von der eines minder begabten unterscheiden; es wäre bloß ein magis perfectum intra eumdem ordinem.

---

1) De loc. theolog. cap. 1. art. 1. §. 1. nro. 18: Scriptura, quae modo mere naturali tota existit, et cui solum consequenter applicatur approbatio divinae auctoritatis, immediata vel mediata, proprie divina scriptura non est. . . . Nisi enim sensus scripturae inspiratione divina sit existentiam sortitus, sed sola voluntate humana ipsius scriptoris, etsi Deus errorem omnem impediat, non erit positive a Deo intenta sensus ejusdem scriptio; sed solum supposita scriptione, voluntate humana suscepta, sensus veri (mere humani) expressio et impeditio falsi a Deo intendetur.

Die Aufstellung Kuhn's, es gebe „keine inspirirte Erkenntniß" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 277), bedarf sonach keiner weitern Würdigung. Bezeichnend aber für unsere theologische Lage ist seine Behauptung, daß dies die Lehre des hl. Thomas sei! Dem englischen Lehrer zufolge — diese Deutung muß er sich gefallen lassen — wäre die Inspiration „zunächst als eine unmittelbare göttliche Erweiterung und Vertiefung der natürlichen Gottesidee der Propheten und Apostel, und sofort als unmittelbare göttliche Leitung ihres auf die Vorstellung und ausdrückliche Fassung des Inhaltes derselben gerichteten eigenen Denkens zu begreifen" (Theologische Quartalschrift 1860 S. 320 f)! Die gänzliche Grundlosigkeit dieser Behauptung hat bereits Clemens, auf den ich verweise, schlagend dargethan (Die Wahrheit in dem von Herrn Professor Kuhn angeregten Streite S. 145 ff). Während nach Kuhn auch auf Seite der Propheten und Apostel „überhaupt von einer übernatürlichen Erkenntnißweise nirgends die Rede sein kann" (S. 330), lehrt St. Thomas eine solche auch bezüglich der an sich natürlichen Wahrheiten, welche dem menschlichen Geiste durch Einstrahlung des göttlichen Lichtes auf eine höhere Weise erkennbar werden (altiori modo manifestantur per illustrationem divini luminis [1]), und diese höhere Erkenntnißweise, welche auf einer Unterstützung unseres Geistes durch das göttliche Licht beruht, nimmt er auch da an, wo die inspirirten Schriftsteller solche Gegenstände, wovon sie eine natürliche Kenntniß haben konnten, behandeln (illi, qui hagiographa conscripserunt, quorum plures loquebantur frequentius de his, quae humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adjutorio tamen divini luminis [2]).

5. Der Inspirationsbegriff Kuhn's führte ihn zu einer befremdlichen Ansicht von der Glaubensregel.

Ist die Inspiration keine „Mittheilung wirklicher Erkenntniß in fertigen Vorstellungen und Begriffen;" dann sind folge-

---

1) 2. 2. q. 171. a. 3. ad 2.

2) Ibid. q. 174. a. 2. ad 3. Weitere Beweisstellen siehe in unserer Schrift „Natur und Uebernatur" S. 192 ff.

richtig die inspirirten Schriften kein unmittelbarer Ausdruck der göttlichen Wahrheit, sondern sie tritt darin dem Leser „eben nur in der concreten geschichtlichen Gestalt des urchristlichen Lehrbegriffs" entgegen, in der „Form, welche der absoluten Wahrheit, dem Dogma an sich unter den gegebenen geschichtlichen Verhältnissen, d. h. gegenüber den einschlägigen religiösen Ansichten des Judenthums gegeben worden ist und werden mußte." Um daher über einen bestimmten Punkt die „absolute Wahrheit," das „Dogma an sich" zu ermitteln, „muß der Ausleger über den unmittelbaren biblischen Ausdruck, über die Vorstellungen und Begriffe der Bibel hinausgehen und zu Schlüssen seine Zuflucht nehmen, wozu ihm zwar die Prämissen in derselben gegeben sind, aber doch nicht so, daß er durch bloß logische Analyse derselben zu seinem Conclusum kommen könnte; denn die dogmatischen Bestimmungen der spätern Zeit verhalten sich zu den urchristlichen nicht etwa nur als ein anders formulirter Ausdruck derselben Vorstellungen und Begriffe, sondern sie haben ihren eigenen Einschlag und wollen dieselbe Wahrheit durch andere Vorstellungen und Begriffe zur Geltung bringen."

Die Erkenntniß des „Dogma an sich" bedingt sohin eine Klarstellung seines Verhältnisses zu „der concreten geschichtlichen Gestalt des urchristlichen Lehrbegriffs" einerseits und den „dogmatischen Bestimmungen der spätern Zeit" andererseits. Bringen indessen weder diese noch jener die „wesentliche Wahrheit," deren Verhältniß zu ihrer biblischen Fassung wie zu der spätern Dogmenbildung ja erst noch zu ermitteln ist, unmittelbar dem Ausleger zum Bewußtsein; so entsteht die Frage, woraus er dieses Bewußtsein schöpfen solle? Denn er selber muß es haben, bevor er an die Bibel und die dogmatischen Lehrbestimmungen der Kirche herantritt, deren Wahrheitskern ja nur dadurch, daß man sie in ihrem Verhältniß zur „absoluten Wahrheit" und zum „Dogma an sich" in's Auge faßt, ermittelt werden kann. Vermag also der Einzelne das Bewußtsein davon aus den objectiven Glaubensquellen, d. h. aus Schrift und Kirchenlehre, nicht zu schöpfen; so bleibt nichts Anderes übrig, als daß er den Maßstab, wonach er sich sein Urtheil über das Verhältniß zwischen den einzelnen biblisch-kirchlichen „Vorstellungen und Begriffen" und dem „Dogma an sich" bildet, — in sich selber trage, in seinem subjectiven „unmittelbaren Wahrheitssinn und geistigen Takte," womit er „den

Kern und das Wesen der Wahrheit" unter ihren geschichtlichen Formen — „herausfühlt." Denn „der Ausleger," lehrt Kuhn, „wird nur in dem Maße zu seinem Ziele, zur Herbeiführung jener Erkenntniß und Ueberzeugung" (von der Uebereinstimmung der einzelnen Kirchenlehren mit dem „Dogma an sich") „kommen, in welchem er mit einem gewissen unmittelbaren Wahrheitssinn und geistigen Takte ausgerüstet ist, um den Kern und das Wesen der Wahrheit so in ihrer ursprünglichen wie in ihrer spätern entwickeltern Form zu erkennen und den unmittelbaren Contact beider in der ihnen gemeinsamen wesentlichen Wahrheit herauszufühlen" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 215 f).

Der endgültig entscheidende Richter in Glaubenssachen wäre sonach das subjective Gefühl des Einzelnen. Seinem „unmittelbaren Wahrheitssinn" gegenüber ist die Berufung auf die positiven Lehrbestimmungen der Kirche ganz unwirksam. Denn inwieweit — das ist die entscheidende Frage — findet darin „das Dogma an sich" seinen Ausdruck? Was ist davon „wesentliche Wahrheit" und was von bloß vorübergehender Geltung, weil lediglich eine Folge der „gegebenen geschichtlichen Verhältnisse?" Die Antwort darauf vermag uns bloß unser eigener „unmittelbarer Wahrheitssinn," unser subjectives Gefühl zu geben, keineswegs aber das Dogma selber. Denn „dieser ganz bestimmte Sinn und Gedanke des Dogma liegt nicht so unmittelbar zu Tag, als man insgemein annimmt oder voraussetzt. Was die kirchliche Lehre z. B. in Betreff der Erbsünde eigentlich und ganz bestimmt besagen will, das geht gar nicht so unzweifelhaft aus demjenigen hervor, was die Kirche darüber zuletzt gegen die Reformatoren auf dem Concil von Trient ausgesprochen hat." „Der einzig sichere und den kirchlichen Principien auch allein völlig entsprechende Weg, den bestimmten Gedanken des Dogma zu finden, besteht in der Verfolgung der objectiven Entwicklung desselben in der Kirche von Anfang an" (S. 208). Abgesehen davon, daß danach nur überaus wenige Menschen „den bestimmten Gedanken des Dogma zu finden" im Stande wären, hätte auch hierbei der „unmittelbare Wahrheitssinn" der Einzelnen als der eigentliche judex controversiarum das letzte Wort zu sprechen, weil „den Kern und das Wesen der Wahrheit" unter den verschiedenen Formen des Dogma, durch welche sich die „objective Entwicklung" desselben hindurchbewegt, „herauszufühlen."

Diese Theorie also kommt aus dem Subjectivismus nicht heraus.

6. Von demselben Standpunkte aus erklärt Kuhn die menschliche Vernunft für das Kriterium der Offenbarungswahrheit.

„Mit Recht," lehrt er, „wird die Vernunft als Prüfstein der Offenbarung, wiewohl nur im negativen Sinne gebraucht und die Vernunfterkenntniß als Mittel der Erkenntniß der Offenbarung in Bewegung gesetzt. Die Offenbarung und alle Wahrheiten derselben müssen sich darauf ansehen und untersuchen lassen, ob sie mit der Vernunft oder den Vernunftwahrheiten harmoniren" (S. 235). „Gelingt es dem Geiste, in den gegebenen Inhalt (der Offenbarung) einzudringen, ihn sich denkend anzueignen und seinem eigenen Wahrheitsgehalte und Wissen (Vernunfterkenntniß) anzuschließen, so bewährt er sich eben hiedurch diesen Inhalt. Fände er ihn dagegen seinem Denken unzugänglich und unvereinbar mit seinem anderweitigen Wissen, bliebe er ihm also völlig äußerlich und unanfaßbar, so müßte er sich gegen ihn kehren, seine Wahrheit bezweifeln, verwerfen" (II. S. 495). „Und gewiß! sowie nur der Widerspruch weggeräumt ist, kann man glauben, und der ächte Gläubige läßt sich in seinem Besitze nicht stören, wenn er es auch nicht zur vollen und evidenten Einsicht und Erkenntniß seines Glaubens bringen kann. Aber der Widerspruch muß immer erst beseitigt sein; er läßt sich durch Hinweisung auf das Geheimniß nicht abweisen. Denn so lange ein solcher vorhanden ist oder auch nur vorhanden zu sein scheint, stehe ich nicht vor einem Geheimniß, sondern habe die Gewißheit, daß die Sache nicht so sein kann" (I. S. 1006).

Da es also Sache der Vernunftwissenschaft ist, von den christlichen Geheimnissen die scheinbaren Widersprüche, welche mir daran zu glauben unmöglich machen, wegzuräumen; so wird die Abhängigkeit des christlichen Glaubens von der reinen Vernunfterkenntniß — zur unvermeidlichen Consequenz, d. h. man muß mit Kuhn „annehmen, daß die Fertigkeit und Gediegenheit der Erkenntniß des Glaubens bedingt ist durch die Fertigkeit und Gediegenheit der Vernunfterkenntniß" (Theol. Quartalschrift 1863 S. 56). In ihr aber bringen es nur Wenige bis

zu dem Grade der „Fertigkeit und Gediegenheit," daß von den christlichen Geheimnissen auch jeder Schein eines Widerspruchs hinweggenommen wird. Stehe ich also, solange ein solcher „auch nur vorhanden zu sein scheint," vor keinem Geheimniß, sondern habe ich in diesem Fall „die Gewißheit, daß die Sache nicht so sein kann," wodurch ich allerdings in die Unmöglichkeit daran ferner zu glauben versetzt werde; so ist der Fall, wo Jemand seinem Glauben ohne Sünde entsagen kann, keineswegs undenkbar. Diese Consequenz aber ist dogmatisch unhaltbar. Denn der Satz: Potest quis prudenter repudiare assensum quem habebat supernaturalem, ist kirchlich verworfen (proposit. 20. damnat. sub Innocent. XI. 2. Mart. 1679).

Zu diesem Satze gelangt Kuhn von derselben Prämisse aus, von der die verurtheilte Proposition selber ausgeht. Die ihr unmittelbar vorangehende proposit. 19. nämlich lautet: Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei *in se ipso* sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium, woran sich die folgende mit der Wendung: Hinc potest quis prudenter et caet. anschließt. Fürwahr! die Glaubensgewißheit als solche, d. h. die Festigkeit, womit der Verstand den geglaubten Gegenstand fürwahrhält [1]), oder die dem christlichen Glaubensact eigene firmitas intellectualis im Unterschied von seiner firmitas affectiva beruht auch nach der Lehre Kuhn's einzig und allein auf dem Gewicht der Vernunftgründe, die ihn dazu antreiben. Ist doch wie er uns sagt, „der Glaube in seiner Idealität erst möglich, wenn — die Gnade immer vorausgesetzt — das rein vernünftige Bewußtsein der Wahrheit im höchsten Grade der Reinheit, Klarheit und Festigkeit vorhanden ist" (Theol. Quartalschrift 1862 S. 558). Vermöchte aber der Wille zu bewirken, daß das unter seinem Einfluß erfolgende Fürwahrhalten (der Glaube) eine

---

1) S. *Thomas* Sent. lib. III. dist. 23. quaest. 2. a. 2. solut. 3: Certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum . . . Certitudo autem fidei est ex firma adhaesione ad id quod creditur. In his ergo, quae per fidem credimus, ratio voluntatem inclinans est ipsa veritas prima sive Deus, cui creditur, quae habet majorem firmitatem, quam lumen intellectus humani, in quo conspiciuntur principia, vel ratio humana, secundum quam conclusiones in principia resolvuntur; et ideo fides habet majorem certitudinem quantum ad firmitatem adhaesionis, quam sit certitudo scientiae vel intellectus.

höhere „Festigkeit" (firmitas intellectualis) als das „rein vernünftige Bewußtsein der Wahrheit" habe; so wäre nicht abzusehen, weßhalb er in seiner Idealität erst da, wo dieses im höchsten Grade der Reinheit, Klarheit und „Festigkeit" vorhanden ist, möglich sein sollte.

„Wer eine Lehre als göttliche Offenbarung aufnimmt," lehrt Kuhn, „der ist eben damit ihrer Wahrheit unbedingt (ohne erst nach Gründen dafür sich umzusehen und seine Zustimmung davon abhängig zu machen) und absolut (schlechthin, zweifellos) gewiß" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 202.) Wir nehmen von dieser Erklärung Act. Allein handelt es sich dabei um eine firmitas intellectualis? Bei ihr kommt der Glaubensinhalt als Gegenstand der Erkenntniß in Betracht. In diesem Betrachte aber ist die Frage über seine Wahrheit für den bloß gläubigen Geist noch nicht entschieden. „Wenn man die Erkenntniß für sich" — fährt Kuhn fort — „und außer Zusammenhang mit dem Glauben auffaßt, wie sie in concreto zwar nicht auftritt, sofern in dem denkenden Christen beide vielmehr beisammen sind, wie sie aber doch aufgefaßt werden muß, wenn man ihr Wesen rein objectiv bestimmen will; so muß man sagen: durch die Reflexion auf das Dogma wird der Zweifel erregt oder vielmehr die Frage geschaffen, ob und in wie weit es vernünftig denkbar und haltbar, d. h. wahr sei." Auf diese „Frage" gibt der Glaube als solcher keine Antwort und ihre Lösung muß auf einem andern Weg gesucht werden. „Wenn wir nämlich auf den Gehalt unseres christlich-kirchlichen Bewußtseins (die Materie der Dogmen) reflectiren, so finden wir ihn als einen solchen, der mit unserem sonstigen, uns von Haus aus eigenen (durch Erfahrung oder Vernunftbetrachtung erworbenen) Wissen, namentlich und insbesondere mit unserem natürlichen, bloß vernünftigen religiösen Bewußtsein in dem Verhältniß der Transcendenz steht und in solchem Maße darüber hinausgeht, daß er diesem sogar zu widersprechen scheint. Hieraus entsteht für den denkenden und nach der Kenntniß der Wahrheit strebenden Geist die Aufgabe, das innere Verhältniß des Dogma zur Vernunftwahrheit zu untersuchen, sich in seinen Inhalt denkend zu vertiefen, mit der Vernunft ihn zu durchdringen, d. h. speculativ zu erkennen" (S. 205 f). Wie verhängnißvoll aber ein Mißlingen dieser „Vertiefung" sei, wissen wir. In diesem Fall, d. h. wenn der mensch-

liche Geist jenen Inhalt „seinem Denken unzugänglich und unvereinbar mit seinem anderweitigen Wissen" fände, — „müßte er sich gegen ihn kehren, seine Wahrheit bezweifeln, verwerfen!"

Auch Herrn Schmid, dem Dogmatiker von München, „scheint die Sanctionirung eines positiven Inhaltskriteriums der Vernunft für das Grundgeheimniß des christlichen Glaubens einen der unveräußerlichen Wahrheitsreste des modernen Wissenschaftsstandpunktes zu bezeichnen" (Wissenschaftl. Richtung. auf dem Gebiete des Katholicism. S. 222).

7. Verwandt damit ist die Lehre Kuhn's, daß die Glaubensgewißheit nur den Zweifel und nicht den Irrthum ausschließe.

„Wenn das Tridentinum (sess. VI. cap. 7)," lehrt er, „von der Gerechtigkeit des durch die Gnade Gottes wiedergeborenen (mit den theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und Liebe erfüllten) Menschen sagt: justitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus S. partitur singulis prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem; so gilt das insbesondere auch von dem übernatürlichen Glauben, der durch göttliche Gnade unter unserer Mitwirkung zu Stande kommt. Der Glaube des Subjects ist dadurch ein subjectiver insbesondere auch in Bezug auf Gewißheit, daß er unter seiner Mitwirkung für es entsteht und besteht. Deßungeachtet vermag er so vollkommen gewiß zu sein, daß ich für seine Wahrheit das Leben einsetzen kann. Das ist die certitudo fidei, cui nullum subest *dubium*. Etwas Anderes ist die objective Gewißheit des Glaubens als einer göttlich geoffenbarten Wahrheit: das ist die certitudo fidei, cui non potest subesse *falsum*. Diese Unterscheidung liegt so sehr in der Natur der Sache selber, daß man sie gar nicht umgehen kann" (Die historisch-politischen Blätter über eine freie kathol. Universität Deutschlands und die Freiheit der Wissenschaft S. 78 f).

Die durch das angezogene tridentinische Wort (sess. VI. cap. 9) für den Glauben in Anspruch genommene Unfehlbarkeit bezöge sich also bloß auf den Gegenstand des christlichen Glaubens und nicht zugleich den Glaubensact, allein auf den Glauben an sich, nicht auch auf meinen Glauben? Das Con-

cil redet aber von der Gewißheit der einzelnen Gläubigen über ihre eigene Rechtfertigung (cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum). Die Ueberzeugung, welche sie hievon zu gewinnen vermögen, sei keine Glaubensgewißheit und deßhalb nicht unfehlbar. Sie wäre es also, wenn sich jene Bedingung verwirklichte, und könnte dann Jedermann mit einer Gewißheit, welche den Irrthum ausschließt, von seiner eigenen Rechtfertigung überzeugt sein. Eine solche Ueberzeugung aber wäre kein Glaube. Hierauf also oder auf den Glaubensact bezieht sich das tridentinische Wort: certitudo fidei cui non potest subesse falsum. Denn es handelt sich dabei um eine Gewißheit, womit ich, wenn sie vorhanden wäre, etwas wüßte. Die „objective Gewißheit des Glaubens als einer göttlich geoffenbarten Wahrheit" aber, worauf Kuhn den tridentinischen Ausspruch beschränkt, gewährt mir für sich allein genommen noch keine Erkenntniß davon. Eine Glaubensgewißheit also, wodurch ich etwas erfahre, eignet nicht wie jene bloß dem Gegenstand meines Glaubens, sondern auch meinem Glaubensact, weil ich erst durch ihn von der „göttlich geoffenbarten Wahrheit" eine Glaubenserkenntniß gewinne.

Und hielten etwa die Protestanten, gegen die jenes Wort gerichtet ist, die Rechtfertigung jedes einzelnen Gläubigen für eine „göttlich geoffenbarte Wahrheit?" Wenn nicht; dann würden sie durch die tridentinische Bestimmung, falls sie im Sinne Kuhn's zu verstehen wäre, gar nicht getroffen. Denn dann wäre damit bloß gesagt, daß die göttliche Offenbarung keine ausdrückliche Mittheilung über die Rechtfertigung der Einzelnen enthalte. Dieses aber zu behaupten konnte auch den Protestanten nicht in den Sinn kommen. Tritt daher das Concil ihrer Lehre, daß der Glaube an die eigene Rechtfertigung ihre nothwendige Bedingung sei (neminem a peccatis absolvi ac justificari nisi eum qui certo credat se absolutum et justificatum), mit der Bemerkung entgegen, es gebe darüber keine Glaubensgewißheit und folglich auch keine unfehlbare Ueberzeugung davon; so ist entweder diese Bemerkung vollständig unwirksam, oder der Glaube, für den das Concil die Unfehlbarkeit in Anspruch nimmt, ist mein Glaube und nicht bloß der Glaube an sich, worum es sich dabei ja gar nicht handelte.

Und weßhalb könnte „der Glaube des Subjects" nicht unfehlbar sein? Darum etwa, weil „er unter seiner Mitwirkung für es entsteht und besteht?" Daß er aber für mich entsteht und besteht, ist ein Beweis dafür und nicht dagegen, daß die ihm an sich eigenende Unfehlbarkeit sich auch meinem Glauben mittheile. Denn der Glaube besteht eben dadurch für mich, daß die seinen Gegenstand bezeugende (offenbarende) göttliche Wahrheit auch für meinen Geist der Beweggrund (objectum formale) seines Fürwahrhaltens desselben wird. Wird sie aber dieses; dann theilt sich auch ihre Unfehlbarkeit meinem Glaubensacte mit. Denn der ist, um mit St. Thomas zu reden, eben insofern ein Glaubensact, als er seinen Gegenstand mittelst der göttlichen Wahrheit selber, d. h. geradeso irrthumsfrei wie sie — erfaßt (nihil subest alicui potentiae vel habitui aut etiam actui, nisi mediante ratione formali objecti . . . dictum est autem quod ratio formalis objecti fidei est veritas prima; unde nihil potest cadere sub fide, nisi in quantum stat sub veritate prima, sub qua nullum falsum stare potest [1]).

Oder wäre die Unfehlbarkeit mit dem „Glauben des Subjects" vielleicht deßhalb, weil er „unter unserer Mitwirkung zu Stande kommt," unverträglich? Der übernatürliche Glaube ist eine eingegossene Tugend (virtus infusa et divina), keine selbsterworbene (virtus acquisita). Der Umstand, daß er „unter unserer Mitwirkung zu Stande kommt," ändert daran nichts. Denn damit kann füglicherweise nichts Anderes bemerkt sein wollen, als daß bei Erwachsenen der Mittheilung des Glaubenshabitus ein Glaubensact vorangehe. Allein auch dieser fällt unter die fides infusa, und der Unterschied besteht bloß darin, daß die Gnade, wodurch der Geist zu seiner Erweckung tüchtig wird, eine bloß vorübergehende ist (donum Dei actuale) und ihm nicht wie der Habitus als bleibende Zuständlichkeit verliehen wird. Gerade deßhalb aber, weil eine solche göttliche Krafteingießung (auf die eine oder andere Weise) die nothwendige Bedingung seiner Erweckung ist, heißt der übernatürliche Glaube ein eingegossener. Und sein Gegenstand wäre möglicherweise auch ein Irrthum? Das ist ganz undenkbar. Ebenso undenkbar, bemerkt Bañez zu der angezogenen thomistischen Stelle, als daß

1) 2. 2. q. 1. a. 3.

uns das Vernunftlicht (seine rechte Anwendung vorausgesetzt) in die Irre führe. Denn würde uns Gott, wenn dem so wäre, täuschen, was undenkbar ist; so würde er es, da er nicht minder die Ursache des Glaubens wie die des Vernunftlichtes ist, auch dann, wenn die uns eingegossene Glaubensgnade ein irrthümliches Fürwahrhalten in uns bewirkte, oder was dasselbe ist, wenn der übernatürliche Glaube, als dessen Princip wir die Gnade zu begreifen haben, zu seinem Gegenstand einen Irrthum hätte; dies also ist ebenso undenkbar wie jenes (non minus Deus est causa fidei, quam luminis naturalis; sed si lumen naturale esset principium falsi assensus, Deus ut autor naturae nos falleret; ergo proportionabiliter nos falleret ut autor gratiae, si fides infusa nos ad falsum induceret vel falsi assensus causa existeret).

Der Kuhn'schen Auffassung der Unfehlbarkeit des christlichen Glaubens, wonach sie bloß dem Glauben an sich und nicht dem Glaubensact des Subjects zukäme, tritt St. Thomas auf das Bestimmteste mit der Erklärung entgegen, der Glaube sei gerade insofern unfehlbar, als es ihm wesentlich sei, daß dabei der Geist nur das für wahr halte, was es wirklich ist (ex ratione ipsius fidei est, quod intellectus semper feratur in verum [1]). Ist dies etwa bloß eine certitudo, cui nullum subest *dubium?* Offenbar nicht. Und doch handelt es sich dabei um meinen Glauben, weil dabei ich etwas fürwahrhalte. Der aber ist dem englischen Lehrer deßhalb unfehlbar, weil er sich unmittelbar auf die göttliche Wahrheit, welche selbstverständlich jeden Irrthum ausschließt, stützt (fides, de qua loquimur, innititur veritati divinae, quae est infallibilis, et ita non potest ei subesse falsum, et ideo talis fides potest esse virtus, nicht aber die fides humana [2]).

Gott — so erklärt Suarez die Sache — gießt dem Geiste ein göttliches und übernatürliches Licht ein, das seiner Natur nach so angelegt ist, daß es ihn nur zur gläubigen Annahme der wirklichen Offenbarungen Gottes, niemals aber dazu, bloß vermeintliche fürwahrzuhalten, bewegt. Denn als ein Werkzeug des heil. Geistes, als eine besondere Theilnahme an dem göttlichen Lichte und ein Anfang des Lichtes der Glorie, das die

1) Ibid. q. 4. a. 5.
2) Ibid. ad 2.

Seligen zum Schauen des göttlichen Wesens befähiget, — kann das Glaubenslicht allein im Dienste der Wahrheit stehen und nicht die Ursache des Irrthums werden [1]). Auch der große Theologe verwahrt sich dagegen, daß die vom Tridentinum für den Glauben in Anspruch genommene Unfehlbarkeit nur von seinem Gegenstand oder dem Glauben an sich (im Kuhn'schen Sinne) verstanden werde. Die Glaubensgewißheit — und die ist nach tridentinischer Lehre eine solche, welche den Irrthum ausschließt — bedeutet ihm eine Wirkung in uns und eignet dem Act, wodurch unser Geist mit dem Gegenstand seines Glaubens in Berührung tritt [2]).

Die Kuhn'sche Auffassung der Glaubensgewißheit als einer bloßen certitudo cui nullum subest *dubium* setzt den Glauben des Katholiken auf dieselbe Gewißheitsstufe, welche der fanatische Wahn des Häretikers einnimmt, herab. Denn auch der kann für die vermeintliche Wahrheit seiner Irrlehre „das Leben einsetzen." Eine bloß den Zweifel ausschließende Gewißheit reicht endlich nicht hin, um die dogmatisch feststehende Unwiderruflichkeit des christlichen Glaubensactes (siehe oben) zu erklären. Denn schließt auch „der Standpunkt des unmittelbaren religiösen Bewußtseins, auf dem unser Glaube mit dem der Kirche völlig eins ist" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 204), den Zweifel aus; so wird er doch „durch die Reflexion auf das Dogma erregt," und von dem Gelingen des Versuches ihn zu überwinden hängt es, wie wir wissen, ab, ob ich den Glauben behalten kann. Denn in dem Maße als es mir schwer fällt, jenen Zweifel zu besiegen, wird in mir die gegründete Besorgniß, es möchte vielleicht der fragliche Glaubenspunkt nicht wirklich durch Gott geoffenbart

1) De fide disp. 3. sect. 13. nro. 4: Ratio autem propria esse videtur, quia nihil repugnat infundi a Deo lumen intellectuale divinum et supernaturale, natura sua determinatum ad assentiendum divino testimonio vero et in re ipsa testificanti et non alteri . . . Tale ergo intelligendum est esse lumen fidei, tum quia est veluti instrumentum Spiritus sancti, per quod movet intellectum ad assentiendum, et ideo debet esse proportionatum veritati Spiritus sancti, tum quia est singularis quaedam participatio divini luminis et supernaturalis ordinis, et quasi inchoatio quaedam luminis beatifici, et ideo necessarium fuit, ut esset ad verum determinatum.

2) Ibid. disp. 6. sect. 5. nro. 12.

sein, Platz greifen, was mit dem Glauben daran als unverträglich zu bezeichnen ist, da die entgegengesetzte Lehre (assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus) kirchlich verworfen wurde (propos. 21. damnat. sub Innocent. XI. 2. Mart. 1679).

8. Nach Kuhn'scher Lehre ist entweder jede Gotteserkenntniß übernatürlich oder der Glaube auch insofern, als er die Wurzel der Rechtfertigung ist, ein natürlicher.

„Wenn die Welt," lehrt Kuhn, „einschließlich des endlichen Geistes, eine Offenbarung Gottes ist — und das ist sie der christlichen Gottesidee zufolge — so beruht alle Erkenntniß Gottes auf Glauben" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 605). Derselbe Glaube aber, auf dem alle Gotteserkenntniß beruht, ist dem Tübinger Dogmatiker die Grundlage und Wurzel der Rechtfertigung. Das in der Ueberschrift dieses Abschnittes ausgesprochene Dilemma ist sonach unumstößlich. Die eine seiner Prämissen steht wörtlich in der Kuhn'schen Dogmatik, und für die zweite bringen wir nachstehend den Beweis.

Gegen die stricte Beweisbarkeit des Daseins Gottes argumentirt Kuhn folgendermaßen: „Könnte wohl der Gott, von dessen Dasein und Wesen wir mit derselben Evidenz wissen, durch dieselbe bloß verstandesmäßige Operation des Geistes uns überzeugen, wie von der Wahrheit geometrischer Sätze oder logischer Gesetze, wohl Derselbe sein, in dem wir das ewige Leben haben, wenn wir an ihn glauben, ihn erkennen und lieben?" (S. 624). Diese Frage hat offenbar nur dann einen Sinn, wenn derselbe Glaube, den Kuhn als die Grundlage aller Gotteserkenntniß begreift, die Ursache unseres ewigen Lebens ist. Denn die Wahrheit vom Dasein und Wesen Gottes soll deßhalb nicht bewiesen, sondern nur geglaubt werden können, weil eine auf dem Wege des Beweises gewonnene Gotteserkenntniß unmöglich die Quelle unseres „ewigen Lebens" sein kann. Dieser Schluß aber geht augenscheinlich von der Voraussetzung aus, Gott sei in demselben Betrachte, in dem er nach der von Kuhn bekämpften Lehre der Theologen Gegenstand des Beweises ist, — auch die Ursache unseres ewigen Lebens. Ist er also dieses, wie

Kuhn mit Recht hervorhebt, nur als Glaubensgegenstand; so ist ihm folgerichtig derselbe Glaube, dessen Nothwendigkeit zum Seelenheil mit der Beweisbarkeit des Daseins Gottes unverträglich ist, d. h. derselbe, worauf nach seiner Lehre „alle Gotteserkenntniß beruht," — die Grundlage und Quelle der Rechtfertigung.

Noch mehr. Kuhn begreift dieselbe Eigenthümlichkeit, worin ihm die „beseligende Kraft" des Glaubens liegt, als ein Vermögen der Vernunft als solcher, wofern sie nur rein ist. „Die Frage: ob Gott sei, steht, wie schon gesagt, von der Vernunft aus nicht etwa so, daß ebenso viele und ebenso triftige Gründe für ihre Bejahung, wie für ihre Verneinung sprächen, und daß der Skepticismus mit seinem non liquet Recht hätte. Die Vernunft der Vernünftigen bejaht sie unzweifelhaft und unbedingt, und nur der Thor spricht in seinem Herzen: es ist kein Gott. Aber die Vernunft, die sie bejaht, die Gott erkennt und seines Daseins gewiß ist, ist nicht etwa ein bloßes Denken, eine rein theoretische Function des Geistes, wie etwa das Zählen oder Messen; sie ist nicht bloß ratiocinirender Verstand, wie er in den Naturwissenschaften thätig ist, indem er Erscheinungen zählt und mit einander combinirt. Die Vernunft des Menschen ist kein bloß intellectuelles Vermögen des Geistes, sondern wesentlich zugleich ein praktisches, das mit seiner Persönlichkeit zusammenhängt. Deßhalb sagen wir: die tiefste Wurzel und die eigentliche Kraft (die beseligende) der Erkenntniß Gottes ist der Glaube" (S. 624 f). Kommt also dem Glauben eine „beseligende Kraft" gerade deßhalb zu oder ist gerade er aus dem Grunde „die eigentliche Kraft (die beseligende) der Erkenntniß Gottes," weil die Vernunft wesentlich zugleich ein praktisches Vermögen ist; so wird er hiermit in dem Betrachte, in dem sein Vermögen der Vernunft als solcher eignet und in dem allein gesagt werden kann, „alle Erkenntniß Gottes beruhe auf Glauben," — zugleich als gerechtmachend begriffen.

Von derselben Voraussetzung aus zieht Kuhn mit dem bezeichnenden Zusatz, daß sie freilich „keinem der scholastischen Theologen von Anselm bis auf Perrone klar geworden" sei, aus der Beweisbarkeit des Daseins Gottes unabhängig vom Glauben die folgende Consequenz: „Es müßte dann alles unmittelbare Fürwahrhalten, aller Glaube auf Auctorität nur noch das

Bewußtsein der Wahrheit sein, wie es der ungebildeten Menge eignet, während doch die Religion den Glauben von Allen fordert als die allgemeine und wesentliche Form des Bewußtseins der Wahrheit, und nur dem Glauben ein Verdienst, einen Einfluß auf das persönliche Seligkeitsinteresse vindicirt!" (S. 627). Auch hier wird derselbe Glaube, auf welchem alle Gotteserkenntniß beruhen soll, für verdienstlich erklärt. Denn gehörte der verdienstliche Glaube als eine besondere Weise der Gotteserkenntniß einer höhern Ordnung als die auf dem Wege des Beweises gewonnene an; — so wäre nicht abzusehen, wie durch die Behauptung einer Beweisbarkeit des Daseins Gottes die Wahrheit, daß nur dem Glauben „ein Verdienst, ein Einfluß auf das persönliche Seligkeitsinteresse" zukomme, — gefährdet sein könnte. Von einer solchen Gefahr kann nur da die Rede sein, wo derselbe Glaube, dessen Nothwendigkeit zur Gotteserkenntniß durch die Beweisbarkeit des Daseins Gottes umgestoßen würde, — auch als nothwendig zum Seelenheil, d. h. als die Grundlage und Wurzel der Rechtfertigung begriffen wird.

Ist aber dieser Glaube ein natürlicher oder übernatürlicher? Wenn letzteres; dann ist alle Gotteserkenntniß so gewiß, als sie auf ihm beruht, übernatürlich. Nach Kuhn'schen Principien wäre dies die allein consequente Lösung. Denn der Glaube, auf dem alle Gotteserkenntniß beruhen soll, ist „ein freiwilliges, aus der ganzen Persönlichkeit des Menschen, insbesondere auch aus seinem sittlichen Bewußtsein und Gewissen entspringendes Fürwahrhalten" (S. 625). Das sind aber nach Kuhn'scher Auffassung die bezeichnenden Merkmale des Uebernatürlichen. Denn dies begreift sie bekanntlich als ein solches Sein, das „nicht aus der Naturentwicklung oder Vervollständigung des Menschen hervorgeht, sondern auf Willensfreiheit beruht oder an sie geknüpft ist" (Das Natürl. u. Uebernatürl. S. 55). Nichtsdestoweniger fand es Kuhn in Anbetracht der jüngsten kirchlichen Kundgebungen über die natürliche Erkennbarkeit des Daseins Gottes für gerathen, in diesem Punkt seinem Sprachgebrauch nicht treu zu bleiben, und fügt deßhalb dem Satze: „alle Gotteserkenntniß beruht auf Glauben," die Erklärung hinzu: „nicht auf übernatürlichem, sondern auf natürlichem oder Vernunftglauben" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 623). Ist ihm aber, wie wir bewiesen haben, derselbe Glaube, auf dem „alle Gotteserkennt-

niß beruht," die Grundlage und Wurzel der Rechtfertigung; so beruht auch sie „nicht auf übernatürlichem, sondern auf natürlichem oder Vernunftglauben."

„Wie anders" — lehrt Kuhn vom Glauben — „könnte auch seine Wirkung, die Entzündung des göttlichen Lebens im Menschen, die Einigung des Menschen mit Gott begriffen werden, als daraus, daß er den ganzen höhern Menschen ergreift und eine Bethätigung desselben ist?" Das ist aber nach Kuhn's ausdrücklicher Erklärung, die wir kaum vernommen haben, auch der natürliche oder Vernunftglaube. Denn auch der „entspringt aus der ganzen Persönlichkeit des Menschen." Wird also der Glaube gerade daraus als die Ursache der „Entzündung des göttlichen Lebens im Menschen" begriffen; so reicht sie zu bewirken auch ein natürlicher oder Vernunftglaube hin. Denn als den Inhalt des Glaubens, der das göttliche Leben im Menschen entzündet, bezeichnet uns Kuhn unmittelbar nach seiner obigen Aeußerung — „die göttliche Wahrheit, die sich dem Geist als solche unmittelbar darstellt und so von ihm ergriffen wird, die Offenbarung Gottes, sei es als natürliche oder als übernatürliche." Die göttliche Wahrheit stellt sich sohin unmittelbar als solche auch in der natürlichen Offenbarung, beziehungsweise mittelst des natürlichen Glaubens — dem Geiste dar! „In ihr," (der Offenbarung sei es als natürlicher oder als übernatürlicher) „naht sich Gott dem Menschen in persönlicher Weise und theilt sich ihm mit; im Glauben" (auch im natürlichen) „ergreift der Mensch die ihm gebotene Hand und einigt sich mit Gott durch Hingabe an ihn." Denn er weiß sich „im Glauben an die ihm in seiner Vernunft oder in der unmittelbaren göttlichen Offenbarung gegebene Wahrheit mit Gott persönlich verbunden und so sich als unvergänglich und unsterblich" (S. 249).

Im Interesse seiner Lehre von der Nothwendigkeit des Glaubens zu aller Gotteserkenntniß versteht Kuhn die Schriftstelle: „wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist und denen, die ihn suchen, ein gerechter Vergelter ist" (Hebr. 11, 6) von einem natürlichen oder Vernunftglauben (S. 194. 625) und kommt dadurch mit dem Tridentinum (sess. VI. cap. 6) in Collision. Allein schon lange zuvor hatte das Arausicanum (can. 5) den Grundfehler seiner Beweisführung aufgedeckt. Ihre

„theologischen Gründe," die „sich als völlig evident und unwiderleglich erweisen" sollen (S. 718), drehen sich alle um den Gedanken, daß der Glaube, wenn es eine von ihm unabhängige Gotteserkenntniß gäbe, nicht mehr für alle Menschen zur Seligkeit nothwendig wäre. Meint er aber dieser Consequenz nur durch die Annahme, „daß alle Gotteserkenntniß auf Glauben beruht (nicht auf übernatürlichem, sondern auf natürlichem oder Vernunftglauben)," entgehen zu können; so erinnert das Arausicanum mit Recht, daß bei der Auffassung des Glaubens an Gott als eines natürlichen alle außer der Kirche Stehenden — als Gläubige angesehen werden müßten (qui enim fidem, qua in Deum credimus, dicunt esse naturalem, omnes eos, qui ab ecclesia Christi alieni sunt, quodammodo fideles esse definiunt). Dieser Consequenz, deren Unzulässigkeit keines Beweises bedarf, entrinnt Kuhn, da „die Vernunft der Vernünftigen die Frage: ob Gott sei, unzweifelhaft und unbedingt bejaht," bloß durch die Wendung, daß der Mensch zugleich mit dem Glauben — seine Vernunft verliere. Wird er sich dazu entschließen?

9. Daß die volle Vernünftigkeit des Menschen durch den Glauben bedingt sei, lehrt Kuhn ganz folgerichtig.

Man denke nur an seine Erklärung, „unser Wille sei außer und ohne die Gnade nicht gut, sondern werde es erst durch sie" (siehe oben S. 50 ff). Wer keine sittliche Güte des Menschen außer durch die Gnade kennt; der stellt ganz folgerichtig seine volle Vernünftigkeit — auf den Glauben! Daß Kuhn dieselbe Lehre uns zur Last legt, beweist dagegen nichts. Denn das ist seine Taktik (vglch. S. 232). Doch hören wir ihn selber.

Der „religiöse Glaube," wie wir wissen, hat nach Kuhn'scher Lehre nicht bloß die übernatürliche Offenbarung, sondern auch die natürliche zu seinem Gegenstand [1]). Insofern „stammt

1) Man verwechsle damit nicht die Frage, ob die übernatürliche Offenbarung auch natürliche Wahrheiten enthalte? Dies allerdings ist unzweifelhaft zu bejahen. Allein obschon an sich dem menschlichen Geiste natürlich, werden sie ihm auf übernatürliche Weise geoffenbart und können nur insofern Gegenstand des religiösen Glaubens sein.

sein Inhalt ursprünglich aus dem Geiste" (siehe oben), und „ist in der Vernunft des Menschen innerlich angelegt" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 611). Denn „seiner eigenthümlichen Natur gemäß" ist ihm „die Idee des Absoluten eingepflanzt" (S. 692). „Die Vernunft ist das Vermögen der Ideen, vor Allem der Gottesidee. Die Ideen sind dem endlichen Geiste eingeprägt (angeboren), denn sie sind der unmittelbare Reflex, die Offenbarung des Göttlichen in ihm" (S. 817). „In seinem weitesten Sinne bezeichnet das Wort das Heraustreten Gottes aus dem unzugänglichen Lichte, in dem er wohnt (1 Tim. 6, 16), seine sichtbare Darstellung in einem Andern (manifestatio), mittelst der er dem Auge des Geistes wahrnehmbar, erkennbar oder offenbar und von diesem wirklich erkannt wird, indem er die Strahlen der göttlichen Erscheinung in sich aufnimmt und in seinem Bewußtsein wie in einem Brennpunkte zu einem Bild von Gott (Idee Gottes) sammelt" (S. 5). Ist aber „die Welt, einschließlich des endlichen Geistes, eine Offenbarung Gottes — und das ist sie der christlichen Gottesidee zufolge — so beruht alle Erkenntniß Gottes auf Glauben" (S. 605). „Der Glaube ist das Fundament und die lebendige Wurzel aller Erkenntniß" (S. 245), und „die eigentliche Wurzel aller Wahrheit und Gewißheit" (Theol. Quartalschr. 1845 S. 26). In diesem Sinn nennt Kuhn den Glauben (das unmittelbare Fürwahrhalten) „die allgemeine und wesentliche Form des Bewußtseins der Wahrheit" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 229. 627). Er ist ihm nichts Anderes als ein „übergreifender, geistiger Act," und der Gegenstand der theologischen Erkenntniß kann deßhalb nur durch den Glauben erfaßt werden, weil er „ein die erfahrungsmäßige Wirklichkeit Transcendirendes ist, das in der endlichen Wirklichkeit nicht angetroffen wird, wohl aber in ihr sich reflectirt" (S. 608).

Um sohin das Verhältniß des Glaubens zur vollen Vernünftigkeit des Menschen nach Kuhn'scher Lehre festzustellen, haben wir darüber uns klar zu werden, in welches Verhältniß zu ihr das unmittelbare Gottesbewußtsein — denn das ist wesentlich Glaube — von ihm gebracht werde. Und hierüber läßt er uns nicht im Unklaren. „Darin" — so lautet seine unzweideutige Erklärung — „erweist sich der menschliche Geist als Gott ebenbildlicher, daß er sich Gottes als seines Schöpfers in

ähnlicher Weise unmittelbar bewußt ist, wie seines eigenen Selbsts: das ist seine Signatur. Dieses unmittelbare Verhältniß zu Gott aus dem Urbewußtsein des menschlichen Geistes streichen, heißt seine göttliche Ebenbildlichkeit läugnen, heißt ihn als unsterblichen Geist verkennen und auf die Stufe der bloßen Animalität herabsetzen" (Dogmatik II. S. 507). Der menschliche Geist ist aber als vernünftiger „Gott ebenbildlich," „unsterblich" und über die Stufe der „bloßen Animalität" erhaben. Ist daher alles dies durch sein unmittelbares Gottesbewußtsein, d. h. durch den Glauben bedingt; so ist es dadurch — auch seine volle Vernünftigkeit. Die „aristotelische Scholastik," welche von einem unmittelbaren Gottesbewußtsein nichts wissen will und folglich auch den Kuhn'schen Glaubensbegriff verwirft, ist seinem Urtheil nach „darin einseitig, daß sie den menschlichen Geist nur als auf sinnliche Wahrnehmungen sich stützenden Verstand und somit nicht eigentlich als vernünftigen Geist faßt" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 616). Dies also wird der menschliche Geist — erst durch sein unmittelbares Gottesbewußtsein, erst durch den Glauben. In ihm besteht das „Auge der Vernunft," und nur wem der Glaube bei seinem Denken voranleuchtet, denkt „wahrhaft vernünftig." „Wenn der Atheist, der Pantheist, der Polytheist dem religiösen Bewußtsein seine Zustimmung versagt, so geschieht es nicht, weil er nicht sieht und nicht denkt, sondern weil er nicht wahrhaft vernünftig denkt, nicht mit dem Auge der Vernunft die Welt betrachtet" (S. 681). Die „Gottesidee" d. h. der Glaube, wodurch allein, da „alle Gotteserkenntniß auf Glauben beruht," sie dem menschlichen Geiste in's Bewußtsein tritt, ist „dem Lichte zu vergleichen, in welchem die Welt betrachtet werden muß, um zu erkennen, daß Gott ist und was er ist" (S. 668). Kuhn bezeichnet daher den Glauben oder das unmittelbare Gottesbewußtsein — als „die Evidenz des persönlichen Geistes" (S. 626). Ohne „den lebendigen innern göttlichen Sinn," auf welchem „die wirkliche und wahre Gotteserkenntniß in letzter Instanz beruht" (S. 612), ist der Mensch „ohne active Vernunft" (S. 687). Sonach setzt ihre „Activität" auch den Glauben, weil auf ihm „alle Gotteserkenntniß beruht," — voraus. Zwar verliert die Seele mit dem Glauben „ihre Vernunft nicht, also auch das Vermögen

nicht Gott zu vernehmen;" allein es ist „stumpf und unwirksam" geworden (S. 612), ähnlich wie Kuhn das Vorhandensein des liberum arbitrium auch nach dem Sündenfall behauptet, aber ohne „die lebendige in entsprechendem Thun sich bewährende actuelle Kraft des Guten" (siehe oben S. 52). Das von ihm als ein Glauben aufgefaßte unmittelbare Gottesbewußtsein — insofern hängt die „Activität" der Vernunft davon ab — ist ein „in der eigenen Natur des Geistes angelegtes" — „Erkenntnißelement," das dem normalen Vollgebrauch seines Vernunftvermögens als „Voraussetzung und Grundlage" dient. Denn der Geist „ist sich selbst Mittel der Erkenntniß (aber nur Mittel, nicht das Object selbst) und Erkenntnißvermögen, also Beides in Einem, das Gott schauende (erkennende) Auge und der Spiegel, in welchem das Bild Gottes sich ihm darstellt. Dieses Erkenntnißelement — denn mehr ist es nicht — heißt also mit Recht das unmittelbare: einmal, sofern es kein äußerlich objectives, durch die äußern Sinne vermitteltes, sondern geistig objectiv, in der eigenen Natur des Geistes angelegt und dem Denken (durch welches die Erkenntniß zu Stande kommt) innerlich verwandt (nicht: mit ihm identisch) ist; sodann insofern, als es die Voraussetzung und Grundlage des daran sich anschließenden äußerlich objectiven Erkenntnißelements bildet" (S. 590 f). Damit soll gesagt sein, daß „die Gottesidee" (die nach Kuhn'scher Lehre nur dem Gläubigen in's Bewußtsein tritt) „dem Denken vorleuchte und dasselbe als Princip leite" (S. 600). „Wenn aber der menschliche Geist" — so wird dieser Gedanke weiter ausgeführt — „die unmittelbarste und vollkommenste Offenbarung Gottes oder der Spiegel ist, in dem sich dessen Bild dem schauenden Auge (denkenden Geiste) unmittelbar darstellt; was kann dieses in dem vernünftigen Geiste sich darstellende Bild Gottes Anderes sein als die Idee Gottes, die ihm, sofern er in seiner creatürlichen Vollkommenheit vorhanden ist, sofort in's Bewußtsein tritt und sein unmittelbares Wissen von Gott ist? ein Wissen von Gott, das ihm unabhängig von aller äußern Erfahrung und allem reflectirenden Denken beiwohnt und ihm als Leitstern bei seinem auf die Betrachtung der Außenwelt gerichteten Denken und Erkennen vorleuchtet, ähnlich dem Sterne, der die Magier zur Krippe des Sohnes Gottes leitete?" (S. 615). Denn Kuhn hält dafür, „daß nur die im

Lichte der unmittelbaren Gottesidee betrachtete Welt zu Gott führe, mit andern Worten, daß der denkende Geist den Schluß von dem endlichen Sein auf den absolut Seienden nur auf Grund und in Kraft der ihm vorschwebenden und vorleuchtenden und insofern unmittelbaren Gottesidee wirklich und rechtmäßig zu Stande bringe". (S. 609).

Die Ansicht Kuhn's über die Uebernatürlichkeit des Glaubens ist danach nicht zweifelhaft. Ihr zufolge ist er in dem „vernünftigen" Geiste vorhanden, sofern er es „in seiner creatürlichen Vollkommenheit" ist. Denn dann tritt ihm die Idee Gottes (was nur im Glauben möglich ist) unmittelbar in's Bewußtsein. — Untersuchen wir jetzt, weßhalb Kuhn in seinem System ungeachtet mehrfacher Versuche in dieser Richtung, keinen Raum für die Uebernatürlichkeit des Glaubens findet.

II. Vom Glaubensgrund.

1. Der Glaube ist kein unmittelbares Fürwahrhalten des Offenbarungsinhaltes; denn seine gläubige Aufnahme beruht wesentlich auf dem göttlichen Zeugnisse als ihrem Grunde und muß folglich durch eine Selbstthätigkeit des einzelnen Gläubigen, wodurch er sich seiner göttlichen Bezeugung vergewissert, vermittelt werden. Indem Kuhn dies verkennt, macht er sich das richtige Verständniß der Uebernatürlichkeit des christlichen Glaubens unmöglich.

Seinen Begriff des Glaubens als eines unmittelbaren Fürwahrhaltens gewinnt er folgendermaßen: „Das unmittelbare Fürwahrhalten ist eine mit dem Zustandekommen des Bewußtseins parallel laufende oder auch damit zusammenfallende bloße Thatsache und insofern noch ein unwillkürliches und blindes. Es ist dieses Bewußtsein aber, wie gesagt, immer zugleich auch gewußt und damit erst, daß es so in sich selbst, in seinen Anfang zurückkehrt, eigentliches Bewußtsein. Mit diesem Wissen nun, das einerseits ein noch ganz unmittelbares, andererseits ein Nachdenken (dieses nämlich in seinem Anfange, in seiner Wurzel) ist, eröffnet sich dem intelligenten Geiste, der zugleich ein freier ist und als

solcher jetzt erst auftritt (während seine Thätigkeit bis dahin nur eine spontane war), ein doppelter Weg: entweder will er das unmittelbare Bewußtsein ohne Weiteres fürwahrhalten — das freiwillige Fürwahrhalten, der Glaube, — oder aber seine Zustimmung ihm vorenthalten und sie von dem fortgesetzten Nachdenken abhängig machen, um statt jener freiwilligen eine nöthigende Ueberzeugung zu erlangen — das Wissen" (Dogmatik 1. Aflg. I. S. 18).

Die Auffassung des Glaubens als eines freiwilligen Fürwahrhaltens ist ganz richtig. Ist aber — darauf kommt es in gegenwärtiger Frage an — der Freiheitsact, auf dem mein Glaube beruht, zugleich die Ursache, daß er (mein Glaube) gerade diesen Inhalt habe? Mit andern Worten: Wird das Fürwahrhalten, worin der Glaube besteht, durch einen Willensact bewirkt, oder geht es ihm voran und erhält dadurch bloß eine gewisse Bestimmtheit? Ersteres ist unzweifelhaft die Ansicht des hl. Thomas. Der menschliche Geist an sich betrachtet und abgesehen von den ihn zur Thätigkeit bestimmenden Einflüssen verhält sich den möglichen Gegenständen seiner Erkenntniß gegenüber vollständig indifferent, d. h. er ist aus sich selber nicht mehr geneigt, sie fürwahrzuhalten als zum Gegentheil hievon. Zu dem Einen wie zu dem Anderen muß er durch etwas bestimmt werden und kann es auf zweifache Weise, entweder durch den Gegenstand seiner Erkenntniß selber — oder den Willen [1]. In diesem Falle also, welcher der des Glaubens ist, bewirkt mein Willensact, wodurch mein Geist etwas fürwahrzuhalten bestimmt wird, sein Fürwahrhalten desselben, d. h. er ist die Ursache, daß mein gläubiges Bewußtsein gerade diesen Inhalt habe, oder daß dieser Inhalt, der allerdings als ein unmittelbar durch Gott geoffenbarter schon

---

1) De verit. quaest. 14. a. 1: Intellectus autem possibilis cum quantum sit de se sit in potentia respectu omnium intelligibilium formarum, sicut et materia prima respectu omnium sensibilium formarum, est etiam quantum est de se non magis determinatus ad hoc quod adhaereat compositioni (die Bejahung einer Sache) quam divisioni (ihre Verneinung) vel e converso. Omne autem, quod est determinatum ad duo, non determinatur ad unum eorum nisi per aliquid movens ipsum. Intellectus autem possibilis non movetur nisi a duobus, scilicet a proprio objecto, quod est forma intelligibilis, scilicet quod quid est, et a voluntate, quae movet omnes alias vires.

zuvor an sich gewiß ist, es auch für mich und Gegenstand meines Bewußtseins davon als einer göttlich geoffenbarten Wahrheit sei.

Anders nach der Lehre Kuhn's. Ihm ist das dem Glauben zu Grunde liegende Fürwahrhalten gerade deßhalb ein unmittelbares, weil es dem Willen zu glauben vorausgeht, und der macht es bloß aus einem „unwillkürlichen und blinden" zu einem freiwilligen, was der Glaube insofern ist, als „der Gläubige das, was sich ihm als wahr unmittelbar darstellt, auch ohne Weiteres fürwahrhält und seine Ueberzeugung nicht abhängig macht von einer erst anzustellenden Prüfung, vielmehr auf jede im Wege der Untersuchung oder Vermittlung mögliche Vergewisserung freiwillig verzichtet" (S. 16). Durch den Willensact, der den Glauben zum religiösen macht, wird sohin, wie wir bereits wissen, „der Inhalt desselben nicht erst gesetzt," er ist vielmehr „dem menschlichen Geiste ursprünglich eigen und ihm in der Vollständigkeit seiner Theile oder Bestimmungen immanent." Auch der Inhalt des positiven oder Auctoritätsglaubens?

Wenn zur „religiösen Wahrheit, daß Gott sei u. s. w.," — auch er gehört; ja. Denn die eben, d. h. die „wesentliche Wahrheit," „ist dem menschlichen Geiste ursprünglich eigen und ihm in der Vollständigkeit ihrer Theile oder Bestimmungen immanent." Daß aber dazu auch der positive Glaubensinhalt zu rechnen sei, sagt uns St. Thomas auf das Bestimmteste. Denn in der Wahrheit, daß Gott sei u. s. w., welche auch er ausdrücklich als eine Glaubenswahrheit bezeichnet, sind ihm alle einzelnen Glaubensartikel eingeschlossen [1]. Die nothwendige Folge davon, daß nach Kuhn'scher Anschauung (falls damit Ernst gemacht wird) auch der positive Glaubensinhalt „dem menschlichen Geiste in der Vollständigkeit seiner Theile und Bestimmungen immanent" sei [2]), wird durch die andere Bestimmung, daß er „nicht aus der eigenen Ver-

1) 2. 2. q. 1. a. 7: Omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem . . . In esse autem divino includuntur omnia quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit; in fide autem providentiae includuntur omnia quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem.

2) Vglch. den 4. Satz des Syllabus: Omnes religionis veritates ex nativa humanae rationis vi derivant.

nunft komme, sondern aus einer über der menschlichen Vernunft stehenden Quelle, von einem andern Geiste her" (S. 62), keineswegs ausgeschlossen. Denn er kann beides zugleich sein, dem menschlichen Geiste ursprünglich eigen und immanent, — und ein unmittelbarer Ausfluß aus einem höhern Geiste. Oder wäre es etwa undenkbar, daß ein dem Geiste immanenter Wahrheitsgehalt ihm noch außerdem unmittelbar durch Gott vorgelegt sei? So ließe sich immerhin der Begriff einer übernatürlichen Offenbarung mit der Auffassung ihres Inhaltes als eines dem Geiste immanenten vereinbaren. Ob indessen Kuhn die Sache in der That so auffasse, läßt sich, da wir bestimmte Aufklärungen darüber bei ihm vermissen, nicht feststellen. Was er uns aber über das Verhältniß der übernatürlichen Offenbarung zur natürlichen mitgetheilt hat, z. B. daß erstere „inhaltlich genommen nichts Anderes sei, als die Erweiterung und Verinnerlichung der letztern," daß dadurch ihr Inhalt (der der natürlichen Offenbarung) „dem Menschen zugleich ausdrücklich und unmittelbar vor Augen gestellt" werde (siehe oben), schließt jene Deutung wenigstens nicht aus und scheint sie sogar zu begünstigen. „Der eigentliche Inhalt der Offenbarung," sagt Kuhn an einem andern Ort, „verhält sich zu dem Vernunftinhalt, den die Philosophie sucht, als dessen nähere Bestimmung und concretere Fassung, überhaupt als Erweiterung des menschlichen Bewußtseins über seine eigenen Gränzen hinaus;" wobei der Gedanke nahe liegt, es werde das menschliche Bewußtsein nach Kuhn'scher Lehre durch die übernatürliche Offenbarung gerade insofern, als es dadurch eine „nähere Bestimmung und concretere Fassung" seines Inhaltes erfährt, „über seine eigenen Gränzen hinaus erweitert," und in diesem Gedanken wird der Leser durch die weitere Bemerkung, daß sich die Offenbarung „nur im reinen Vernunftinhalte ganz aufschließen könne" (Theol. Quartalschr. 1844 S. 60), unwillkürlich bestärkt.

Das Zugeständniß einer „Erweiterung des menschlichen Bewußtseins über seine eigenen Gränzen hinaus" durch die göttliche Offenbarung wird um so weniger für ein hinreichendes Bekenntniß der Uebernatürlichkeit ihres Inhaltes im Sinne „absoluter Transcendenz," wie es die Kirche von uns fordert (vglch. das päpstliche Schreiben vom 11. December 1862), gelten können, als Kuhn, von zahlreichen Aeußerungen, welche diese Auffassung auf das Bestimmteste ausschließen, ganz abgesehen, „die Uebervernünf-

tigkeit der Offenbarung unter dem Gesichtspunkte betrachtet" wissen will, „daß nämlich alles Reale, Thatsächliche über das bloß Rationelle, Logische, Ideelle, oder wie man es nennen will, hinaus sei" (Theol. Quartalschr. 1845 S. 12), in welchem Sinn auch Schelling, ohne für den Inhalt seiner Philosophie die Uebernatürlichkeit in Anspruch zu nehmen, behauptete, es werde dadurch „das menschliche Bewußtsein über seine gegenwärtige Gränze hinaus erweitert" (Erste Vorlesung in Berlin S. 7). Auch die weitere Erklärung, es sei die göttliche Offenbarung „als synthetische Erweiterung der Vernunftoffenbarung" zu betrachten (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 194), kann ganz wohl so verstanden werden. Danach haben Aeußerungen wie diese, daß die göttliche Offenbarung „die Menschen auf einen höhern, ihren natürlichen Kräften unerreichbaren Standpunkt des Erkennens und des geistigen Lebens überhaupt erhebe" (S. 10) und daß sie, nachdem sie „den Geist des Menschen von der Finsterniß befreit hat, welche sein eigenes Licht ihm verhüllte, den Strahl des höhern Lichtes auf ihn fallen lasse, indem er nun Gott, sein Wesen und seinen Willen in einem Umfang und mit einer Klarheit erkennt, welche das Vermögen seiner Natur, auch wenn sie völlig ungetrübt und ungeschwächt ist, weit übersteigt" (S. 17), — im Munde Kuhn's einen andern Sinn als den theologisch hergebrachten oder können ihn wenigstens haben und bilden sohin keinen hinreichenden Beweis dafür, daß er über die Uebernatürlichkeit des christlichen Offenbarungsinhaltes richtig denke.

Inzwischen constatiren wir gerne seine Erklärung, daß „die Aneignung der im engern Sinn geoffenbarten Wahrheiten durch die Wirksamkeit des göttlichen Geistes auf den Menschen bedingt" (S. 16) und der Inhalt des Glaubens „nicht als wahr durch bloße Vernunft einzusehen sei, sondern nur in Kraft desselben Geistes, der ihn geoffenbart, unzweifelhaft fürwahrgehalten werde" (Dogmatik 1. Aflg. I. S. 62). Allein auch diese Erklärung läßt einen zweifachen Sinn zu. Man kann entweder unter dem Einfluß des göttlichen Geistes, kraft dessen der Glaubensinhalt fürwahrgehalten wird, eine übernatürliche Zubereitung des Erkenntniß- und Willensvermögens des Gläubigen, wodurch er jenen Inhalt fürwahrzuhalten tüchtig wird, oder bloß seine Offenbarung verstehen. In jenem Fall ist der Glaube kein unmittelbares Fürwahrhalten, d. h. sein Inhalt stellt sich dem Geiste nicht unmit-

...zwar als solcher dar, sondern seine Aufnahme in mein gläubiges Bewußtsein ist so gewiß durch einen Act meines Geistes vermittelt, als sie eine übernatürliche Zubereitung seiner Vermögen voraussetzt. Denn hiefür ließe sich ein hinreichender Nothwendigkeitsgrund, wenn der Glaube ein schlechthin unmittelbares Fürwahrhalten wäre, schlechterdings nicht absehen.

Bei diesem Gedankenzusammenhang kann die Kuhn'sche Auffassung des Einflusses des göttlichen Geistes auf den Geist des Menschen, kraft dessen er den Glaubensinhalt fürwahrhält, ob darunter eine übernatürliche Erhöhung seiner natürlichen Vermögen oder nicht zu verstehen sei, — nicht mehr zweifelhaft sein. Die übernatürliche Offenbarung ist nach Kuhn'scher Lehre „eine unmittelbare Kundgebung Gottes über sich selbst an den menschlichen Geist.“ Dies aber „ist sie insofern, als sie die Wahrheit (was Gott in Wahrheit ist und will) dem Menschen nicht bloß erkennbar, sondern unmittelbar bekannt macht, ihm nicht bloß die Objectivität, aus welcher Gott erkannt werden kann, und das Erkenntnißvermögen, durch dessen Selbstthätigkeit (auf Grund der seinem Geiste eingepflanzten Gottesidee) Gott wirklich erkannt wird, darbietet, sondern seinem Geiste auf Grund dieser Erkennbarkeit und natürlichen Erkenntniß von ihm ein helleres, seine innersten Tiefen erleuchtendes Licht der Erkenntniß mittheilt“ (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 229). Wird also nach Kuhn'scher Lehre der Glaubensinhalt dem menschlichen Geiste durch seine Offenbarung unmittelbar bekannt und ist schon sie für sich allein ein helleres Licht der Erkenntniß, da „die göttliche Wahrheit sich dem Geiste als solche unmittelbar darstellt und so von ihm ergriffen wird“ (S. 249); so ist mir seine heftige Polemik gegen die Auffassung der Glaubensgnade als eines übernatürlichen Complements unserer natürlichen Vermögen (fides, sagt der hl. Thomas, complet potentiam ad eliciendum actum bonum [1]) vollständig erklärlich. Wozu bedürfte es auch eines übernatürlichen Complements unserer Vermögen, um die göttliche Wahrheit im Glauben zu erfassen, wenn sie „sich dem Geiste als solche unmittelbar darstellt und so von ihm ergriffen wird?“ Dann ist jenes ebenso überflüssig, als daß uns die göttliche Wahrheit, die „sich dem Geiste

1) De verit. quaest. 14. a. 3. ad 7.

als solche unmittelbar darstellt," — durch das Lehramt der Kirche vorgelegt werde!

Daß wir von der Wahrheit des Evangeliums „übernatürlich überzeugt werden und dasselbe uns zur Quelle des ewigen Lebens werde," hiezu hält auch Kuhn für nothwendig, daß „der göttliche Geist unser Inneres erleuchte und erwärme" (S. 277). Beides aber kann durch die göttliche Offenbarung als solche geschehen, und ist diese Auffassung so gewiß die Kuhn'sche, als ihr zufolge die göttliche Offenbarung unmittelbar durch sich selber dem Geiste „ein helleres, seine innersten Tiefen erleuchtendes Licht der Erkenntniß mittheilt." So führen uns die Kuhn'schen Aeußerungen über „die Wirksamkeit des göttlichen Geistes auf den Menschen," im Lichte seines Glaubensbegriffes betrachtet, über die bloße Offenbarungsthatsache nicht hinaus.

Zwischen dem Verhältniß des Glaubens zum Wissen auf dem Felde der Offenbarung und demselben Verhältniß auf dem Gebiete der natürlichen oder Vernunftwahrheit findet nach Kuhn „eine durchgängige Aehnlichkeit oder Verwandtschaft, ein innerer wesentlicher Zusammenhang" Statt, „und darin hat jenes seine tiefste Begründung" (Dogmatik 1. Aflg. I. S. 62). Denn die Wahrheit — so lautet einer der bezeichnendsten Sätze der Kuhn'schen Wissenschaft — ist dem Geiste überall gegeben; wie die Vernunftwahrheit in der Vernunft (in den Vernunftideen) und in der Erfahrung, so die Glaubenswahrheit in der Offenbarung (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 238). Ist daher der Proceß, worin sich der Einzelne der Glaubenswahrheit bewußt wird, der nämliche, wodurch sein natürliches Wahrheitsbewußtsein zu Stande kommt; so verhält sich der Geist der objectiven Offenbarung oder Offenbarungsthatsache gegenüber gerade so wie gegenüber seinen Vernunftideen. In ihnen aber erblickt Kuhn gerade insofern die natürliche Offenbarung Gottes, als „er durch sie nicht allein äußerlich erkennbar, sondern das Erkennbare von ihm unserem Geiste auch innerlich offenbar ist" (S. 6). Das wird er also um so mehr durch diejenige göttliche Kundgebung, die im eminenten Sinne die Offenbarung heißt. Auch durch sie unmittelbar als solche, d. h. durch die bloße Offenbarungsthatsache wird ihr Inhalt unserem Geiste, wenn er ihn nur recht betrachten will, „innerlich offenbar" und kann sohin von ihm geglaubt werden, ohne daß hiezu eine

übernatürliche Zubereitung seines Vernunft- und Willensvermögens nothwendig wäre.

Auf die Erklärung hin, es werde der Inhalt des Glaubens „nur in Kraft desselben Geistes, der ihn geoffenbart, unzweifelhaft fürwahrgehalten," fährt Kuhn, seinen Gedanken weiter ausführend, unmittelbar also fort: „So erscheint er seinem Inhalte nach als eine objective Thatsache — die Offenbarung ist ein weltgeschichtliches Factum —, als Glaube des Einzelnen aber, als freiwilliges Fürwahrhalten der geoffenbarten Wahrheit ist er in letzter Instanz eine subjective Thatsache, ein Erlebniß, eine Erfahrung für mich" (Dogmatik 1. Aflg. S. 62). Zwar ist die letztere nach Kuhn „eine göttliche Gnade, eine Lebenserfahrung, die der Mensch nur an der Hand Gottes machen kann" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 264); allein auch hiedurch ist der Begriff der göttlichen Vorsehung, sohin der der äußern Gnade, — nicht überschritten. Wenn daher Kuhn — was wir gerne bezeugen — auch seinerseits die Glaubensgnade als eine innere begreifen will; so kann doch in seinem System außer der Offenbarung als einem „weltgeschichtlichen Factum" von einer innern Gnadeneinwirkung Gottes auf den „Glauben des Einzelnen" nur insoweit die Rede sein, als er eine „freiwillige Verzichtleistung auf jede im Wege der Untersuchung oder Vermittlung mögliche Vergewisserung" (siehe oben) bedeutet, keineswegs aber insoweit er das Fürwahrhalten eines bestimmten Inhaltes ist. Denn in diesem Betrachte ist der Glaube, die bloße Offenbarung seines Inhaltes vorausgesetzt, dem Geiste auch ohne jede übernatürliche Zubereitung durch die innere Gnade so gewiß möglich, als „sein Inhalt die göttliche Wahrheit ist, die sich dem Geiste als solche unmittelbar darstellt und so von ihm ergriffen wird, die Offenbarung Gottes, sei es als natürliche oder als übernatürliche."

Ausgehend von der Auffassung der Offenbarung als einer „unmittelbaren Kundgebung Gottes über sich selbst an den menschlichen Geist" in dem näher bezeichneten Sinne lehrt Kuhn, da damit die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Erhöhung unseres Erkenntnißvermögens ein für alle Mal wegfällt, ganz folgerichtig: „Vorausgesetzt, daß der christliche Glaube objectiv wahr, so ist an Christum glauben allgemein vernünftig, und der Act des Glaubens ist ein Act der natürlichen Vernunft des Gläubigen, wenn auch nicht ausschließlich ihr Act," letzteres aber deßhalb nicht, weil der Geist durch die Offen-

barung in seiner natürlichen Thätigkeit unterstützt wird (Theol. Quartalschr. 1862 S. 555). „Die offenbarungsgläubige Vernunft“ — heißt es weiter — „steht daher zwar über der bloßen und rein natürlichen Vernunft, aber doch nur unter der Voraussetzung, daß Gott sich wirklich geoffenbart und daß eben das, was sie glaubt — nichts Anderes — von Gott geoffenbart ist. Diese Voraussetzung macht der Gläubige durch einen freien Vernunft- und Willensact zugleich, und nur er macht sie: darin besteht sein ihn vom Wissen unterscheidendes Wesen, und darauf beruht seine (subjectiv-persönlich) seligmachende Kraft, das meritum fidei“ (S. 579). Verdienstlich wäre sohin der Glaube gerade durch das, was daran das ausschließliche Werk des Menschen ist, durch eine „Voraussetzung,“ die „nur er macht!“ Ist dies möglich? Vermag der Mensch die „Voraussetzung, daß Gott sich wirklich geoffenbart,“ so, wie es zum christlichen Glauben erfordert wird — wirklich für sich allein oder aus eigener Kraft zu machen? Bevor wir zeigen, weßhalb er es nicht könne, haben wir darüber uns klar zu werden, ob jene „Voraussetzung“ mit Recht als ein unmittelbares Fürwahrhalten „nicht bloß der Thatsache der Offenbarung, sondern auch ihres Inhaltes“ begriffen werde?

Wenn Kuhn das den Glauben vom Wissen unterscheidende Merkmal darin erblickt, daß der Gläubige zu seinem Fürwahrhalten durch keine Gründe bestimmt werde, daß es eine „Voraussetzung, die nur er mache,“ kurz ein „unmittelbares Gewißsein von seiner Wahrheit“ sei; — so tritt St. Thomas diesem Glaubensbegriff mit der Erinnerung entgegen, daß das gläubige Fürwahrhalten, obschon der Geist dazu durch den Willen bewegt werde, gleichwohl durch die Erwägung gewisser Beweggründe vermittelt sei, nur mit dem Unterschied, daß diese Gründe allein auf den Willen Eindruck machen, während sie den Verstand gleichgültig lassen[1]). Ihre Erwägung ist zwar nicht die bewirkende

---

1) De verit. quaest. 14. a. 1: Quandoque vero intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis neque statim per ipsas definitiones terminorum, sicut in principiis, nec etiam virtute principiorum, sicut in conclusionibus demonstrativis est; determinatur autem per voluntatem, quae eligit assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid, quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quod videtur bonum vel conveniens huic parti assentire; et ista est dispositio credentis.

Ursache der gläubigen Zustimmung des Geistes (cognitio non est causa assensus fidei); dies schließt aber nicht aus, daß der Glaube durch eine Erkenntniß vermittelt werde: denn hiezu genügt, daß eine solche dabei überhaupt stattfinde, d. h. daß sie ihn wenigstens begleite (assensum fidei concomitatur [1]). Wiewohl daher der Glaubensact selber vom Willen angefangen wird, indem er den Geist zur Annahme seines Inhaltes bestimmt (inchoatio etiam fidei est in affectione, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quae sunt fidei [2]); so wird er doch hiezu durch eine Erkenntniß angetrieben. Denn auch der Wille handelt nur insoweit, als ihn sein Gegenstand, der zuvor selber vom Geiste wahrgenommen sein muß, dazu bewegt (voluntas nihil facit nisi secundum quod est mota per suum objectum, quod est bonum appetibile et finis [3]). Das Gut aber, um deßwillen der Geist auch das, was er nicht einsieht, zu glauben durch den Willen bestimmt wird, ist das ihm unter der Bedingung des Glaubens verheißene ewige Leben (movemur ad credendum dictis in quantum nobis repromittitur, si crediderimus, praemium vitae aeternae, et hoc praemio movetur voluntas ad assentiendum his, quae dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum [4]). Um daher glauben zu können, muß der Geist zuvor urtheilen, daß er es solle (non enim crederet, nisi videret ea esse credenda [5]). Das kann er aber erst dann, nachdem er sich von der göttlichen Bezeugung der Wahrheit, an die er glauben soll, überzeugt hat. Denn auf die göttliche Wahrheit selber, die sie bezeugt, stützt sich sein Glaube daran als auf sein Mittel und ist sohin ein wesentlich vermitteltes Fürwahrhalten, d. h. vermittelt durch die Erkenntniß der göttlichen Bezeugung seines Gegenstandes (non enim fides assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum; unde ipsi veritati divinae fides innititur tamquam medio [6]).

Wie die Farbe ihre Sichtbarkeit dem Licht verdankt, so ist nichts ein geeigneter Glaubensgegenstand außer was die erste

---

1) Ibid. ad 6.
2) Ibid. a. 2. ad 10.
3) Ibid. in corp.
4) Ibid. a. 1.
5) 2. 2. q. 1. a. 4. ad 2.
6) Ibid, a. 1.

Wahrheit bezeugt (non habet quod sit actu credibile nisi ex veritate prima, sicut color est visibilis ex luce [1]). Soll der menschliche Geist als Erkenntnißvermögen durch den Glauben vollendet werden; so kann dies nur dadurch geschehen, daß er ihn mit dem göttlichen Zeugnisse als einer unfehlbaren Kundgebung der Wahrheit in Verbindung bringt. Denn gut ist unser Erkenntnißact nur insoweit, als er wahr ist. Liegt es also im Begriffe der Tugend, daß ihr Act immer gut sei; so ist der Glaube entweder keine virtus intellectualis oder sie ermöglicht dem Geiste einen unfehlbaren Wahrheitsbesitz [2]). Weil sonach unmittelbar auf die göttliche Wahrheit gestützt ist unser Glaube allerdings nicht in dem Sinn ein Ergebniß der Untersuchung, als wäre sein Gegenstand durch reine Vernunft beweisbar (fides non habet inquisitionem ratione naturalis demonstrantis id quod creditur); gleichwohl geht ihm eine Untersuchung voran, nämlich eine seiner Beweggründe (habet tamen inquisitionem quandam eorum per quae inducitur homo ad credendum, puta quia sunt dicta a Deo [3]).

Bei dieser Auffassung des „religiösen Glaubens" — so polemisirt dagegen Kuhn — wäre er „ein grundloses und subjectiv willkürliches Fürwahrhalten." Das ist er seiner Ansicht nach nur dann nicht, wenn sein Inhalt unmittelbar, d. h. unabhängig von einer vorgängigen Prüfung der für seine Glaubwürdigkeit sprechenden Gründe — fürwahrgehalten wird. „Denn so wenig der Wille einen Erkenntnißinhalt aus sich erzeugen kann, so wenig kann er ihm Gewißheit beilegen, sondern diese muß ihm an und für sich, unabhängig vom Willen zukommen" (Dogmatik 1. Aflg.

---

1) Sent. lib. III. dist. 24. q. 1. a. 1. solut. 1.

2) De verit. quaest. 14. a. 8: Nullus enim habitus rationem habet virtutis nisi ille, cujus actus semper est bonus; aliter enim non esset perfectio potentiae. Cum igitur actus intellectus sit bonus ex hoc quod verum considerat, oportet quod habitus in intellectu existens virtus esse non possit nisi sit talis, quo infallibiliter verum dicatur . . . Hoc autem fides non potest habere quod virtus ponatur ex ipsa rerum evidentia, cum sit non apparentium. Oportet igitur quod hoc habeat ex hoc quod adhaeret alicui testimonio, in quo infallibiliter veritas invenitur. Vglch. damit das weiter oben über die Unfehlbarkeit des Glaubensactes Bemerkte.

3) 2. 2. q. 2. a. 1. ad 1.

I. S. 19). Will damit bloß gesagt sein, der Wille vermöge nicht zu bewirken, daß der Glaubensinhalt an sich gewisser, oder auch nicht daß er es für uns werde? In jenem Fall ist die Behauptung durchaus irrelevant, da daraus zu Gunsten der Thesis vom Glauben als einem unmittelbaren Fürwahrhalten, in deren Interesse sie aufgestellt wird, schlechterdings nichts gefolgert werden kann: in diesem aber trifft sie die kirchliche Censur, denn der Satz, daß der Wille dem Glauben (beziehungsweise seinem Inhalt für uns) keine höhere Gewißheit als ihm unabhängig davon zukommt beizulegen vermöge (voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium), ist bekanntlich kirchlich verworfen.

Die Auffassung des Glaubens als eines unmittelbaren Fürwahrhaltens, welche im Kuhn'schen Lehrsystem eine schlechthin principielle Stelle einnimmt, ist ein Postulat seines philosophischen Standpunktes. Weil jedes Bewußtsein der Wahrheit ursprünglich ein unmittelbares ist; deßhalb ist es ihm auch der Glaube. Prüfen wir diesen Vordersatz.

2. Die Kuhn'sche Erkenntnißtheorie.

a) Wie Kuhn seine Ansicht, daß jedes Bewußtsein der Wahrheit ursprünglich ein unmittelbares sei, zu beweisen sucht.

Der Begründung dieser Lehre hat er die ersten einundsechszig Seiten der ersten Auflage seiner Dogmatik gewidmet. In der zweiten, wo er sich kürzer faßt (S. 238—242), ist sein Gedankengang der folgende. Die Wahrheit ist entweder dem menschlichen Geiste schon von vornherein in der Vernunftidee unmittelbar gegeben, oder sie wird erst durch Denken von ihm herausgebracht. Da indessen ein Bewußtsein der Wahrheit, das lediglich ein Product des Denkens wäre, den speculativen Begriff zu seiner wesentlichen Form hätte; so wäre die Wahrheit, weil bloß in den Ergebnissen des speculativen Denkens, nicht aber im empirischen Bewußtsein und den Ueberzeugungen des gemeinen Mannes vorhanden, kein Gemeingut Aller. Um dieser Consequenz, womit die Religion in ein Verhältniß der Abhängigkeit von der Philosophie geriethe, zu entgehen, gibt es nach Kuhn nur einen Weg, nämlich die Annahme eines unmittelbaren Wahrheitsbewußtseins; und dies

erscheint ihm als so unbestreitbar, daß er seine Ausführung mit den Worten schließt: „Stoße diesen Beweis um, wer es kann" (S. 242). Wäre dies so schwierig?

Die Alternative, welche dem als unwiderleglich angekündigten Argument zur Voraussetzung dient, ist als unzulässig zurückzuweisen. Denn die Wahrheit ist keineswegs entweder dem Geiste vor aller Thätigkeit desselben in der Vernunftidee unmittelbar gegeben, oder ein Product seines Denkens. Es gibt vielmehr ein Drittes, und dies allein ist das Richtige. Kuhn hat vollkommen Recht, wenn er uns zu bedenken gibt, die Wahrheit werde nicht wie das Schießpulver erfunden. Insofern ist sie allerdings eine gegebene. Aber folgt hieraus, daß sie „allezeit mit dem bloßen Dasein der Vernunft gegeben und in ihr Allen unmittelbar offenbar" sei (Dogmatik 1. Aflg. I. S. 22)? Dies folgt entschieden nicht. Denn damit man sagen könne, es werde die Wahrheit nicht erst „durch glückliche Denkoperationen herausgebracht;" hiezu genügt es, wenn sie an sich betrachtet eine gegebene und in den Gegenständen unabhängig von meiner Thätigkeit vorhanden ist (veritas transcendentalis). Jedoch die an sich gegebene Wahrheit ist dies noch keineswegs für uns (veritas formalis), oder die gegebene Wahrheit ist als solche zwar für Alle erkennbar, allein schon dadurch noch nicht offenbar. Dies bedingt vielmehr eine Thätigkeit meines Geistes, d. h. er muß sich zuvor den Gegenständen seiner Erkenntniß, worin ihm die Wahrheit gegeben ist, gleichförmig und so diese selber, die, insoweit sie eine Vollkommenheit des erkennenden Geistes ist (veritas formalis), eben in jener Gleichförmigkeit besteht (veritas est adaequatio rei et intellectus) seinem eigenen Auge offenbar machen. Die Wahrheit nämlich, lehrt St. Thomas, beginnt erst dann in meinem Geiste vorhanden zu sein, wenn er in sich selber etwas erzeugt, das sich in den Gegenständen außer ihm nicht findet, das aber mit ihnen übereinstimmt, d. h. wenn er sich darüber ein Urtheil bildet[1]).

---

1) De verit. quaest. 1. a. 3: Ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu, ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere, quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest. . . . sed quando incipit judicare de re apprehensa, tunc ipsum judicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re.

Wird sich also der Geist erst in ihm der Wahrheit bewußt (quando judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit verum [1]); so ist sein Bewußtsein davon wesentlich ein vermitteltes. Allein ist dann die Wahrheit kein Product meines Denkens?

Dies wäre sie nur dann, wenn die Dinge außer uns, welche den Gegenstand unseres Erkennens ausmachen, durch dieses selber, d. h. eben dadurch, daß wir sie erkennen, — ihre Wahrheit erhielten. Die aber ist nichts Anderes als das Wesen der Dinge in seiner Beziehung auf einen erkennenden Geist, dem sie entweder gleichförmig gemacht wurden oder umgekehrt, den sie selber sich gleichförmig zu machen fähig sind (veritas, quae est in ipsa re, nihil est aliud quam entitas intellectui adaequata vel intellectum sibi adaequans [2]). In jener Beziehung stehen die Dinge zum göttlichen Geiste, in dieser zu dem des Menschen, und ihre Beziehung auf den göttlichen Geist ist für sie die Ursache ihrer Beziehung auf den menschlichen, d. h. in diesem ein wahres Abbild von sich zu erzeugen und ihm hiedurch eine wahre Erkenntniß ihres Wesens zu ermöglichen sind sie deßhalb fähig, weil dieses selbst, wodurch sie auf den menschlichen Geist einwirken, im göttlichen sein Vorbild hat (res enim ipsa ex specie, quam habet, divino intellectui adaequatur, et ex virtute ejusdem speciei nata est sibi intellectum nostrum adaequare [3]). Unser Erkennen ist daher insofern ein wahres, als es mit seinem Gegenstand übereinstimmt, das Princip seiner Wahrheit aber ist Gott selber (verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio, scilicet rebus, a quibus cognitionem accipit, veritas etiam rerum est secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino [4]).

Die Kuhn'sche Behauptung also, daß die Quelle der Wahrheit ohne die Annahme eines unmittelbaren Bewußtseins

1) 1. q. 16. a. 2.

2) De verit. quaest. 1. a. 4.

3) Ibid. a 5. ad 2.

4) 1. q. 16. a. 5. ad 2. An einer andern Stelle (De verit. quaest. 1. a. 2.) drückt St. Thomas diesen Gedanken so aus: Res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, sed sunt mensuratae ab intellectu divino. cfr. Contr. gent. lib. I. cap. 62. nro. 4.

davon im Verstande läge, ist durchaus unstichhaltig. Auch bei der Anschauung, welche das Wahrheitsbewußtsein als ein durch die eigene Thätigkeit des Geistes vermitteltes begreift, ist Gott die Quelle der Wahrheit. Die eine Wahrheit des göttlichen Geistes vervielfältiget sich in den einzelnen Geistern wie das Gesicht im Spiegel[1]). Gott aber ist nicht bloß dadurch die Quelle der Wahrheit, daß die Wahrheit unseres Erkenntnißgegenstandes auf seiner Aehnlichkeit mit Gott als der prima veritas beruht[2]); auch die unseres Erkennens selber hat hier ihre Norm (suum intelligere est mensura omnis alterius intellectus[3]). Denn unser Geist bildet seine Urtheile nach dem Maßstab der göttlichen Wahrheit, als deren Spiegel er sich darstellt[4]). Die ersten aus sich einleuchtenden Grundsätze oder Principien, durch deren Anwendung auf einen bestimmten Fall das Urtheil zu Stande kommt, wären kein hinreichendes Princip der Wahrheitserkenntniß, wenn nicht das Licht der göttlichen Wahrheit selber, deren Abbild sie sind, durch sie unsere Vernunft erleuchtete[5]). Ist doch diese, in deren Lichte uns die Wahrheit jener Principien evident wird, ein Abglanz der unerschaffenen Wahrheit selber (rationis lumen, quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis). Gott ist daher auch in Bezug auf unser natürliches Erkennen unser innerlicher und vorzüglicher Lehrmeister (solus Deus est qui interius et principaliter

---

1) De verit. quaest. 1. a. 4: Veritas ergo intellectus divini est una tantum, a qua in intellectu humano derivantur plures veritates sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo.

2) 1. q. 16. a. 6: Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem.

3) Ibid. a. 5.

4) Ibid. a. 6. ad 1: Anima non secundum quamcunque veritatem judicat de rebus omnibus, sed secundum veritatem primam, in quantum resultat in ea sicut in speculo.

5) De verit. quaest. 1. a. 4. ad 5: A veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus judicamus. Et quia per eam judicare non possumus nisi secundum quod est similitudo primae veritatis, ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimur judicare.

docet [1]). Denn Er ist es, der durch das Vernunftlicht, dem unser gesammtes natürliches Wissen seine Gewißheit verdankt, zu uns spricht [2]).

Während St. Thomas, indem er die Quelle der Wahrheit in Gott selber sucht, ihre Objectivität in das hellste Licht stellt; kommt dagegen die Kuhn'sche Theologie, derzufolge dem menschlichen Geist „von vornherein in seiner Vernunft (den Vernunftideen) eine Quelle der Wahrheit fließt" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 609), nicht über die engen Grenzen des Subjects hinaus. Von den Schwankungen des subjectiven Geistes, bemerkt der englische Lehrer, ist die Wahrheit nur dann unabhängig, wenn ihr Princip außerhalb des Geistes liegt. Denn wo ihre Wurzel ist, da ist auch ihre Norm [3]). Kuhn aber verlegt die „Wurzel" der Wahrheit — in die Vernunftidee (S. 176). „Der ganze Inhalt" (unserer Erkenntniß) „ist im unmittelbaren Wissen, aber als ein unbestimmter; das Objective wird gewußt, aber es wird nicht als solches, in seiner Bestimmtheit als vom Subject und Subjectiven verschieden gewußt." „Liefert die Wahrnehmung und nur sie den Inhalt, so ist es das Geschäft des an sie sich anschließenden Denkens, diesen Inhalt zu zergliedern und aus der unbestimmten Allgemeinheit ihn zur concreten fortzubestimmen" (1. Aflg. S. 48). Weil sie also nichts Anderes als eine allmähliche „Zergliederung" des Inhaltes unseres unmittelbaren Bewußtseins ist, hat die menschliche Denkthätigkeit in diesem, wo ihr Princip liegt, nothwendig auch ihre Norm. Denn das „Wissen," lehrt Kuhn, „setzt das thatsächliche Bewußtsein schlechthin voraus und kann nur auf dem Grunde seines wirklichen Vorhandenseins eintreten. Wie ein Bewußtsein überhaupt nicht möglich ist ohne ein Sein, so auch dieses Wissen nicht ohne das seiende Bewußtsein; und wie das Bewußtsein nicht durch das Sein zu Stande kommt, sondern durch selbstthätiges Denken, also tritt auch dieses Wissen nur da ein, wo das Be-

1) Ibid. quaest. 11. a. 1.

2) Ibid. ad 13: Quod aliquid per certitudinem sciatur est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus.

3) Ibid. quaest. 1. a. 2. ad 3: Illud, quod est in aliquo, non sequitur illud, in quo est, nisi quando causatur ex principiis ejus . . . Similiter etiam veritas, quae in anima causatur a rebus, non sequitur aestimationem animae, sed existentiam rerum.

wußtsein durch die Selbstthätigkeit des Geistes Gegenstand (Object) des Wissens wird" (S. 17).

Wie also der unmittelbare Gegenstand des Wissens das ihm vorausgehende (unmittelbare) Bewußtsein seines Gegenstandes ist; so ist der des „Bewußtseins" — die Idee. „Die Ideen sind dem endlichen Geiste eingeprägt (angeboren), denn sie sind der unmittelbare Reflex, die Offenbarung des Göttlichen in ihm. In ihrem Lichte erkennt er das Absolute mittelst des Endlichen" (2. Aflg. I. S. 817). Damit eröffnet sich aber eine neue, folgenreiche Differenz zwischen der Kuhn'schen Wissenschaft und der thomistischen. Denn der letztern ist der unmittelbare Erkenntnißgegenstand — die erkannte Sache selber, nicht aber ihre Idee, welche vielmehr erst in zweiter Linie erkannt wird [1]).

Nur so glaubt der englische Lehrer den Idealismus überwinden zu können. Denn wäre nicht die erkannte Sache selber, sondern ihre Idee der unmittelbare Gegenstand unserer Erkenntniß; so müßte jedes Urtheil, da es immer mit seinem unmittelbaren Gegenstand, d. h. dem eigenen Bewußtsein des Subjects, übereinstimmte, für ein wahres gelten [2]). Damit wäre ich aber in die Unmöglichkeit versetzt, meine Ueberzeugungen einem Andern, der ihre Wahrheit bestritte, zu bewähren. Denn mit demselben Rechte, womit ich mich auf mein unmittelbares Bewußtsein — und „nur auf dem Grunde seines wirklichen Vorhandenseins" kann ein Wissen eintreten — beriefe, könnte er es auf das seinige. Wie schlecht also erfüllt Kuhn sein Versprechen! Was er nur bei seiner Theorie für haltbar erklärt, daß die Wahrheit „ein Gemeingut Aller" sei, wird dadurch erst recht in Frage gestellt.

---

1) 1. q. 85. a. 2: Species intellecta (die Idee) secundario est id, quod intelligitur; sed id, quod intelligitur primo, est res, cujus species intelligibilis est similitudo.

2) L. c.: Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem (den Inhalt des unmittelbaren Bewußtseins), de ea solum judicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo judicium potentiae cognoscitivae erit de eo, quod judicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne judicium erit verum.

b) Der Kuhn'sche Beweis für die Unmittelbarkeit des Gottesbewußtseins.

Nach Kuhn'scher Lehre ist „der menschliche Geist die unmittelbarste und vollkommenste Offenbarung Gottes oder der Spiegel, in dem sich dessen Bild dem schauenden Auge (denkenden Geiste) unmittelbar darstellt" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 615). „Denkt man sich der christlichen Idee gemäß Gott als die unmittelbare absolute Ursache, als Schöpfer der Welt, so ist diese eine Offenbarung Gottes, so kommt das Wesen des Unendlichen im Endlichen zur Erscheinung, und zwar in aufsteigender Progression oder so, daß in den vollkommensten Weltwesen, den Vernunftwesen, diese Erscheinung Gottes sich zum Bewußtsein von ihm gestaltet" (S. 589). „Kraft dieser uranfänglichen und allgemeinen Offenbarung trägt der Mensch in seinem vernünftigen Geiste das Bewußtsein des Unendlichen (die Idee Gottes) unmittelbar in sich" (S. 6), so daß er „nicht erst durch einen auf sein Selbstbewußtsein gebauten Schluß, sondern ebenso unmittelbar Gottes inne wird wie seines eigenen Selbsts" (II. S. 506).

Kuhn erklärt diese Auffassung für die biblische. „Die heil. Schrift," behauptet er, „lehrt ein unmittelbares Offenbarsein Gottes in unserem Geiste" (2. Aflg. I. S. 537). Die angeführten Beweisstellen aber bezeugen bloß die Erkennbarkeit Gottes aus den Werken seiner Schöpfung. Kuhn also, der darin „ein unmittelbares Offenbarsein Gottes in unserem Geiste" ausgesprochen findet, geht dabei augenscheinlich von der Voraussetzung aus, „daß der denkende Geist den Schluß von dem endlichen Sein auf den absolut Seienden nur auf Grund und in Kraft der ihm vorschwebenden und vorleuchtenden und insofern unmittelbaren Gottesidee wirklich und rechtmäßig zu Stande bringe" (S. 609). Denn nur dann kann man die Schriftstellen über die Erkennbarkeit Gottes aus seinen Werken als ebenso viele Zeugnisse für sein „unmittelbares Offenbarsein" in Anspruch nehmen. Allein die Schriftgemäßheit gerade dieser Auffassung steht in Frage und wäre von Kuhn zu beweisen gewesen. Er setzt also auch hier, was er beweisen soll — als bewiesen voraus.

Nicht besser steht es mit seinem Traditionsbeweis. „Die Väter" — erklärt er von seiner eigenen Auffassung des Gottesbewußtseins als eines unmittelbaren — „sind einstimmig in Hervorhebung und Geltendmachung dieses Gesichtspunctes;

erst die aristotelische Scholastik verlor ihn aus den Augen" (S. 614). Da er sich demgemäß bezüglich der Erkenntnißtheorie, die er „gegen Thomas und die aristotelische Scholastik überhaupt vertheidigen" will und die er „für die allein wahre und von der Theologie geforderte" erklärt, in Uebereinstimmung „mit den Vätern und Anselm" glaubt (S. 720); so knüpft er an die Worte des Clemens Alex.: „Den Vater und Schöpfer aller Dinge kennt Jeder von Natur, ohne Unterricht und Wissenschaft," ohne Weiteres die Bemerkung: „Hiemit ist als das Grundelement der natürlichen Gotteserkenntniß die unserem Geist eingepflanzte Gottesidee bezeichnet" (S. 542). Ist dem aber wirklich so? Offenbar nur dann, wenn es außer der „Einpflanzung" der Gottesidee keinen andern Weg gibt, auf dem „Jeder den Vater und Schöpfer aller Dinge von Natur, ohne Unterricht und Wissenschaft" kennen zu lernen in der Lage ist. Anstatt jedoch dieses, wie es seine Aufgabe war, aus den Vätern zu beweisen, setzt er es einfach voraus und erklärt danach ihre Aeußerungen!

Nur so will es ihm z. B. gelingen, in der den Vätern geläufigen Wendung, daß der Mensch in seinem eigenen Geiste „wie in einem Spiegel" Gott zu erkennen vermöge, seine Theorie wiederzufinden. Ist indessen die Seele des Menschen nicht auch dann ein Spiegel Gottes, wenn sich darin zwar „dessen Bild dem schauenden Auge (denkenden Geiste) nicht unmittelbar darstellt," allein ihn seine Selbstbetrachtung wenigstens mittelst eines Schlusses, wiewohl folglich nur mittelbar — zur Erkenntniß Gottes führt? Und daß der menschliche Geist auf diese Weise ein Spiegel Gottes sei, setzt der hl. Anselm, in dessen Theologie Kuhn seine eigene Lehre „principiell auf das Nachdrücklichste hervorgehoben" findet (S. 614), gerade an den von ihm angeführten Stellen nicht undeutlich voraus. Denn er bezeichnet das Gottesbewußtsein, wozu der Geist durch seine Selbstbetrachtung gelangt, als das Ergebniß einer Untersuchung (investigatio, inventio), die ihm eine gewisse Anstrengung kostet (mens rationalis quanto studiosius ad se discendum intendit, tanto efficacius ad illius cognitionem ascendit), was von der Gotteserkenntniß, wobei „sich dessen Bild dem schauenden Auge (denkenden Geiste) unmittelbar darstellt," so wenig gesagt werden kann, als daß sie durch den größern oder geringern Eifer, womit der Einzelne seiner Selbsterforschung obliegt, bedingt sei.

Denn ist die menschliche Seele ein Spiegel Gottes, „in dem sich dessen Bild dem schauenden Auge (denkenden Geiste) unmittelbar darstellt;“ dann ist diese Darstellung so gewiß, als sie eine unmittelbare ist, von dem Fleiße des Einzelnen in sein Inneres zu schauen unabhängig. Oder wird etwa unser Bild, das wir im Spiegel schauen, in dem Maaße als wir Fleiß und Anstrengung auf seine Betrachtung verwenden, größer oder schöner?

Daß die Gotteserkenntniß des creatürlichen Geistes, sofern ihm dadurch Gott offenbar wird, als eine Offenbarung desselben zu begreifen sei, ist eine so einfache Wahrheit, daß ihre wiederholte Betonung durch Kuhn als ganz unbegreiflich erscheinen müßte, wenn er damit nur dieses sagen wollte. Nicht also dies allein, daß Gott dem creatürlichen Geiste in seinem Gottesbewußtsein überhaupt offenbar werde, sondern daß darin Gott selber sich unmittelbar ihm offenbare, ist der Sinn jenes Satzes. Denn Kuhn begreift das Gottesbewußtsein des einzelnen Geistes als eine „Erscheinung Gottes,“ die sich in den Vernunftwesen „zum Bewußtsein von ihm gestaltet.“ Und eine unmittelbar durch Gott hervorgebrachte Wirkung, welche überdies „die Krone seiner Schöpfung“ bilden soll, wäre, wie St. Anselm von unserer Gotteserkenntniß behauptet, durch die eifrige Mitwirkung des creatürlichen Geistes bedingt? Die Offenbarung — lehrt Kuhn — „wird von allen Theologen dahin verstanden, daß Gott in den Werken seiner Schöpfung sich selbst manifestire, daß er sei und was er sei dem vernünftigen Geiste erkennbar mache, ganz in der Weise, wie ein Künstler durch seine Kunstschöpfung von sich und seiner Kunst Kunde gibt. Läßt sich, fragen wir jetzt, von diesem Standpunkt der Betrachtung aus annehmen, daß der creatürliche Geist, das vornehmste Werk Gottes, nur Organ der Erkenntniß des Meisters aus seinen Werken, und nicht zugleich und vor Allem selbst eine Kundgebung des Meisters, ein Spiegel Gottes, seines Wesens und seiner Eigenschaften, und eine um so sprechendere Kundgebung seines Daseins und ein desto vollkommenerer Spiegel seines Wesens sei, je höher er über allen andern Werken der göttlichen Schöpfung steht, ja das einzige eigentliche Ebenbild Gottes ist?“ (S. 614). Ist also der creatürliche Geist an sich selber, wie er aus der Hand seines Schöpfers hervorgeht, in dem Sinn „eine Kundgebung des Meisters,“ daß Gott aus ihm nicht bloß erkennbar

ist, sondern sich die „Erscheinung Gottes“ in ihm „zum Bewußtsein von ihm gestaltet;“ — so ist sein Gottesbewußtsein von dem Eifer des einzelnen Geistes sich selbst zu betrachten so gewiß unabhängig, als der nicht bloß „Organ der Erkenntniß des Meisters aus seinen Werken,“ sondern vor Allem selbst eine Kundgebung des Meisters,“ d. h. von Haus aus mit einem Bewußtsein von ihm ausgerüstet ist. Denn das ist er nach Kuhn'scher Lehre eben deßhalb, weil Gott seine absolute Ursache und folglich er selber eine Offenbarung Gottes ist. So wenig daher die Schöpfung des Geistes als von seiner eigenen Mitwirkung abhängig gedacht werden kann; so wenig kann es — nach Kuhn'scher Anschauung — sein Gottesbewußtsein. Macht es also der hl. Anselm davon abhängig; so wird jene Anschauung, welche „in seiner Theologie principiell auf das Nachdrücklichste hervorgehoben“ sein soll, — vielmehr „principiell auf das Nachdrücklichste“ durch sie ausgeschlossen!

Man sage nicht, „die Seele des Menschen müsse rein sein, wenn sie ihm Gott zeigen soll“ (S. 545), und sei insofern ihr Gottesbewußtsein durch ihre eigene Mitwirkung bedingt. Denn der hl. Anselm erklärt diese keineswegs zur Reinigung des Spiegels der Seele, sondern ganz ausdrücklich dazu, um aus ihm (dem gereinigten Spiegel) Gott zu erkennen, — für nothwendig. Denn sie ist ihm (bei Kuhn S. 615) überhaupt insofern ein Spiegel Gottes, als der Geist bei Auffindung Gottes am wirksamsten durch seine Selbstbetrachtung gefördert wird (sicut sola est mens rationalis inter omnes creaturas, quae ad ejus *investigationem* assurgere valet, ita nihilominus eadem sola est, per quam maxime ipsamet ad ejusdem *inventionem* proficere queat). Während also die „Gottesidee“ dem hl. Anselm zufolge durch Forschung allmählich gefunden wird, begreift sie Kuhn als eine „dem Geiste eingeborene und, wenn er wirklich und wahrhaft vernünftig ist, auch zum Bewußtsein kommende“ (S. 545). Der Gegensatz zwischen beiden Anschauungen ist sonach ein schlechthin principieller.

Wenn der hl. Anselm und die Väter den Geist des Menschen als einen Spiegel Gottes bezeichnen — und allein darauf stützt sich die Behauptung Kuhn's, seine Ansicht sei die „patristische“ —; so bezeichnen sie unsere Gotteserkenntniß eben dadurch als eine mittelbare. Der hl. Thomas unterscheidet eine

dreifache Erkenntnißweise. Die Erkenntniß eines Gegenstandes wird entweder durch seine eigene Gegenwart in dem erkennenden Vermögen (per praesentiam suae essentiae in cognoscente) oder durch die Gegenwart seiner Idee in demselben (per praesentiam suae similitudinis in potentia cognoscitiva) oder drittens dadurch bewirkt, daß seine Idee nicht unmitttelbar von ihm selber empfangen (als sein „unmittelbarer Reflex" dem Erkenntnißvermögen „eingeprägt"), sondern aus einem andern Gegenstand, der das Material dazu hergibt, gewonnen wird. Der zweite Fall bezeichnet die Kuhn'sche Hypothese. Denn hier wäre der Geist „sich selbst Mittel der Erkenntniß und Erkenntnißvermögen, also Beides in Einem, das Gott schauende Auge und der Spiegel, in welchem das Bild Gottes sich ihm darstellt" (S. 590), und würde sohin Gott durch seine im creatürlichen Geiste gegenwärtige, d. h. ihm „angeborene" Idee (per praesentiam suae similitudinis in potentia cognoscitiva) von uns erkannt. Der dritte Fall aber entspricht auf's Genaueste der von Kuhn als die „aristotelisch scholastische" bezeichneten Ansicht, wonach „der menschliche Geist sich lediglich als das formale Vermögen der Erkenntniß Gottes verhält, für die ihm das Material in der objectiven Welt" (wozu aber auch er selber gehört) „vor Augen liegt" (Dogmatik 2. Aflg. I. 2. Abth. Vorwort S. V). Wäre also die Kuhn'sche Deutung der Lehre der Alten, daß der Mensch in seiner eigenen Seele wie in einem Spiegel Gott erkenne, im Sinne seiner Theorie eine berechtigte; so müßte damit ihrem Sprachgebrauch gemäß gerade das, worin nach St. Thomas die zweite Weise der Gotteserkenntniß besteht, bezeichnet sein. Allein das Gegentheil ist der Fall. Die cognitio in speculo bezeichnet nach alttheologischem Sprachgebrauch, den der hl. Thomas doch wohl gekannt haben wird, die dritte Erkenntnißweise, folglich kein unmittelbares Bewußtsein (tertio modo per hoc quod similitudo rei cognitae non accipitur immediate ab ipsa re cognita, sed a re aliqua, in qua resultat, *sicut videmus hominem in speculo*). Und wir erkennen Gott in diesem Zeitleben eben deßhalb wie in einem Spiegel, weil wir auf diese Weise (mittelst der Weltbetrachtung) seine Idee gewinnen; sie stellt sich also nicht unmittelbar dem in sein Inneres schauenden Geiste dar (tertiae autem cognitioni assimilatur cognitio, qua nos cognoscimus Deum in

via per similitudinem ejus in creaturis resultantem . . . unde et dicimur Deum videre in speculo [1]).

Prüfen wir jetzt die innern Gründe, welche „luce clarius beweisen" sollen, daß die Kuhn'sche Auffassung des Gottesbewußtseins als eines unmitelbaren „vom Standpunkt der Gottesidee im Sinne des religiösen Bewußtseins mit Nothwendigkeit folgt" (S. V). Wäre die Gottesidee, argumentirt Kuhn, dem menschlichen Geiste nicht angeboren, sondern ein Ergebniß seines Nachdenkens; „so wäre eine Offenbarung Gottes im theologischen Sinne unmöglich, so könnte Gott nur in dem Sinne dem Menschen sich offenbaren, als er sich selbst denkt, indem der menschliche Geist ihn denkt, und in diesem Geiste und seinem Denken sich selbst erst offenbar, selbstbewußter Geist wird" (S. 239). Der Geist also, der durch seine eigene Thätigkeit die Ursache seiner Gotteserkenntniß ist, wäre auch die des göttlichen Seins? d. h. er bewirkte durch sein Denken, daß Gott, weil er es nur in ihm würde, „sich selbst offenbar, selbstbewußter Geist" werde? Man hätte Mühe, dieses Argument überhaupt für möglich zu halten, wenn nicht das ganze Denken Kuhn's durch die Confusion des principium cognoscendi und des principium essendi, die schon St. Thomas an Plato gerügt hat [2]), beherrscht würde. Nur diese Confusion erklärt die seltsame Behauptung, welche indessen den vornehmsten Beweisgrund der Kuhn'schen Erkenntnißlehre ausspricht, daß wenn die Wahrheit nicht „allezeit mit dem bloßen Dasein der Vernunft gegeben und in ihr Allen unmittelbar offenbar" wäre, sie „wie das Schießpulver erfunden" würde (Dogmatik 1. Aflg. I. S. 21 f).

„Muß nicht" — lautet ein weiteres Argument — „Gottes bestes, so zu sagen gelungenstes Werk, muß nicht die Krone seiner Schöpfung ihn am unmittelbarsten und vollkommensten offenbaren?" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 614.) Dies Argument aber beweist zuviel und daher nichts. Denn die „unmittelbarste und vollkommenste" Offenbarung Gottes ist nicht die durch die unmittelbare Gottesidee. Noch „unmittelbarer und vollkommener" offenbarte sich Gott im geschaffenen Geiste, wenn er in sich selber wie in einem Spiegel nicht bloß die natürlichen Wahrheiten von

1) 1. q. 56. a. 3.
2) 1. q. 85. a. 3. ad 4.

Gottes Dasein und Wesen, sondern auch die übernatürlichen von der göttlichen Dreieinigkeit u. s. w. unmittelbar, d. h. ohne die Dazwischenkunft einer positiven Offenbarung, zu erkennen vermöchte, oder gar Gott wesensgleich wäre. Ist also Kuhn nicht bis dahin fortzuschreiten entschlossen; so ist seine Instanz gegen die Auffassung der Gottesidee als keiner unmittelbaren, daß dann Gottes bestes Werk ihn nicht „am unmittelbarsten und vollkommensten" offenbarte, gänzlich wirkungslos. Der menschliche Geist ist allerdings eine Offenbarung Gottes und eine vollkommenere als die ungeistige Schöpfung; allein daß er nothwendig die vollkommenste sei, folgt daraus keineswegs.

Gottes Ebenbild, bemerkt daher St. Thomas, ist der menschliche Geist nicht erst durch sein Gottesbewußtsein, sondern schon durch sein bloßes Vermögen der Gotteserkenntniß (imago attenditur in anima secundum quod fertur *vel nata est ferri* in Deum [1]). Der englische Lehrer unterscheidet demgemäß ein dreifaches Gottesbild im menschlichen Geiste. Das erste besteht in der ihm natürlichen Fähigkeit der Gotteserkenntniß und Gottesliebe, welche eine Eigenschaft der allen Menschen gemeinsamen Natur ist, das zweite im Gottesbewußtsein (einem wirklichen oder bloß zuständlichen), beziehungsweise einer solchen Gottesliebe, was aber bereits in die Ordnung der Gnade gehört (imago per conformitatem gratiae), und das dritte endlich in der vollkommenen Gotteserkenntniß und Gottesliebe der Seligen im Himmel [2]). In demselben Sinne deutet er eine augustinische Stelle, worauf ich mich wundere, daß sich Kuhn nicht berufen hat. Sie lautet: „Der Geist erinnert sich, denkt sich, liebt sich. Indem wir dies sehen, sehen wir die Dreieinigkeit, noch nicht Gott selber, jedoch sein Bild." Das sei aber dahin zu verstehen, erklärt St. Thomas, daß der menschliche Geist sich von seiner Selbsterkenntniß aus noch weiter (mittelst eines Schlusses) bis zur Gotteserkenntniß zu erheben vermöge, nicht aber sei er Gottes Ebenbild, was er durch sein Vermögen der Gotteserkenntniß ist, schon unmittelbar durch seine Selbsterkenntniß (non quia fertur mens in se ipsam absolute, sed prout per hoc ulterius *potest* ferri in Deum); er ist sonach ein Spiegel Gottes

1) 1. q. 93. a. 8.
2) Ibid. a. 4.

keineswegs in dem Sinn, daß sich darin „dessen Bild dem schauenden Auge (denkenden Geiste) unmittelbar darstellt," wogegen sich bereits St. Augustin, dessen Worte der englische Lehrer anführt, wie folgt verwahrt hat: Non propterea est Dei imago in mente, quia sui meminit et diligit et intelligit se, sed quia *potest* etiam meminisse, intelligere et amare Deum, a quo facta est [1]). Wäre der menschliche Geist, wie Kuhn will, als „das einzige eigentliche Ebenbild Gottes" seine „vollkommenste" Offenbarung; so erwiese sich der theologische Begriff einer übernatürlichen Gottähnlichkeit als unhaltbar. Denn die bedeutet eben eine solche Vervollkommnung des natürlichen Gottesbildes im menschlichen Geiste, daß er dadurch zu einer „vollkommenern" Offenbarung Gottes wird, was augenscheinlich voraussetzt, daß nicht schon jenes die „vollkommenste" sei [2]).

Nur bei dieser Auffassung des natürlichen Gottesbildes — und darin liegt ihre dogmatische Bedeutung — läßt sich die Lehre, daß es durch die Sünde zwar getrübt, allein nicht ausgewischt werde, festhalten. Denn das wird es eben insofern nicht, als das Vermögen der Gotteserkenntniß auch im Sünder bleibt [3]). Wer daher mit Kuhn die göttliche Ebenbildlichkeit des menschlichen Geistes in sein Gottesbewußtsein verlegt; der muß sich zu der Folgerung bekennen, es gehe ihm zugleich mit diesem auch jene, d. h. seine vernünftige Natur — verloren! Daß dem nicht so sei, entnimmt Suarez, der die fragliche Aufstellung für häretisch und wahnwitzig (insana) erklärt, daraus, „daß durch die Sünde keineswegs das Geistesvermögen an sich geschwächt, sondern allein seine Thätigkeit und zwar nur insoweit, als sie von einer Mitwirkung des Körpers abhängt,

1) Ibid. a. 8.

2) Ibid. a. 9: Consideratur similitudo etiam ut subsequens ad imaginem, in quantum significat quamdam imaginis perfectionem. Dicimus enim imaginem alicujus esse similem vel non similem ei, cujus est imago, in quantum perfecte vel imperfecte repraesentat ipsum.

3) Ibid. a. 8. ad 3: Hoc etiam ipsum naturale est, quod mens ad intelligendum Deum ratione uti potest, secundum quod imaginem Dei semper diximus permanere in mente, sive haec imago Dei ita sit obsoleta, ut paene nulla sit, ut in his qui non habent usum rationis, sive sit obscura atque deformis, ut in peccatoribus, sive sit clara et pulchra, ut in justis.

gehemmt werde[1]). Nach Kuhn hingegen ist die Gottesidee „unabhängig von aller empirischen Wahrnehmung" im Geiste vorhanden und „tritt ihm, sofern er in seiner creatürlichen Vollkommenheit vorhanden ist, sofort in's Bewußtsein." Der Sünder verliert daher in dem Maße, als ihm das Gottesbewußtsein schwindet, — seine creatürliche Vollkommenheit, seine „active Vernunft," weil ihr „Auge," kurz die „wirkliche und wahrhafte Vernünftigkeit!"

Nehmen wir unsere erkenntnißtheoretische Untersuchung wieder auf. Wenn Kuhn den menschlichen Geist — und um diesen einzigen Gedanken dreht sich seine ganze Beweisführung — als eine Offenbarung Gottes begreift; so wird die Zulässigkeit der hierauf gebauten Theorie zunächst davon abhängen, ob die von ihm behauptete Offenbarungsweise mit der Eigenthümlichkeit eines endlichen Wesens überhaupt und insbesondere mit der des menschlichen Geistes als eines mit einem Körper verbundenen verträglich sei. Ist dem so?

c) **Die Lehre Kuhn's, daß sich das Wesen Gottes im menschlichen Geiste dem schauenden Auge unmittelbar darstelle, überschreitet entweder den theistischen Standpunkt oder hebt sich selber auf.**

Begreift Kuhn den menschlichen Geist als einen „Spiegel Gottes, seines Wesens und seiner Eigenschaften" (S. 614); so ist er ihm „erkennendes Subject und mittelbares Erkenntnißobject in Einem, oder Auge und Spiegel zugleich" (S. 615), d. h. „er ist sich selbst Mittel der Erkenntniß (aber nur Mittel, nicht das Object selbst) und Erkenntnißvermögen, also Beides in Einem, das Gott schauende (erkennende) Auge und der Spiegel, in welchem das Bild Gottes sich ihm darstellt" (S. 590). Um nicht in das pantheistische Fahrwasser hineinzugerathen, hält Kuhn, der natürlich theistisch lehren will, die Bemerkung für hinreichend, es sei das „unmittelbare Gottesbewußtsein unseres Geistes selber kein Schauen seines Wesens in dem Wesen unseres

1) De opere sex dierum lib. III. cap. 8. nro. 32: Non solum est haeretica haec sententia, sed etiam insana, quia essentia animae et potentiae connaturales illi non amittuntur peccando nec mutari possunt in se ipsis, sed solum in habitibus aut actibus suis vel in modo facilius vel difficilius operandi, *quatenus ex corporis dispositione pendent.*

Geistes, sondern ein mittelbares Erkennen desselben aus seiner Offenbarung in ihm" (S. 589). Mit andern Worten: das unmittellbare Gottesbewußtsein ist zwar eine göttliche Wesenserkenntniß; denn nach Kuhn „ist es ganz offenbar, daß die Erkenntniß des Daseins und die des Wesens Gottes nicht von einander zu trennen, keine von beiden unabhängig von der andern (vor ihr) zu gewinnen ist" (S. 710), und die „aristotelische Scholastik" scheint ihm gerade „darin inconsequent und mit sich selbst im Widerspruch, daß sie eine unvollkommene Erkenntniß des Wesens, aber eine vollkommen evidente Erkenntniß des Daseins Gottes behauptet" (S. 616)[1]: allein diese göttliche Wesenserkenntniß des menschlichen Geistes in seinem eigenen Innern als dem Spiegel Gottes ist keine solche, wobei das Wesen unseres Geistes als das göttliche Wesen selber, d. h. dieses in jenem unmittelbar erkannt würde; es wird es vielmehr nur mittelbar, d. h. der vernünftige Geist ist sich selber bei seinem unmittelbaren Gottesbewußtsein nur „mittelbares Erkenntnißobject," „nur Mittel der Erkenntniß, nicht das Object selbst." „Bloß mittelbar ist nämlich — wir wiederholen es — auch das sg. unmittelbare Gottesbewußtsein; auch die Erkenntniß Gottes kraft der dem Geiste einwohnenden Idee ist kein Schauen Gottes, kein mit dem Wissen des Geistes von sich zusammenfallendes Wissen desselben von Gott, sondern ein Wissen von Gott auf Grund seiner Offenbarung im Geiste" (S. 590).

Bei aller Anerkennung des guten Willens, der sich in dieser Wendung kundgibt, können wir doch den Versuch, dadurch den Pantheismus zu vermeiden, nur dann für gelungen erachten, wenn ein creatürliches Mittel der göttlichen Wesenserkenntniß überhaupt denkbar ist. Dies verneint aber der hl. Thomas auf das Bestimmteste (per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest). Und er meint dabei gerade ein solches Erkenntnißmittel, wie es Kuhn bei seiner Auffassung des menschlichen Geistes als eines „mittelbaren Erkenntnißobjects" im Sinne hat. Denn der englische Lehrer spricht von einer simili-

1) „Die Relativität unserer natürlichen Gotteserkenntniß hat nicht die Bedeutung, daß wir nur Relationen oder Beziehungen Gottes zur Welt und nicht das, was er an sich ist und was sein Wesen ist, erkennen sollten" (S. 589).

tudo, worin sich das zu erkennende Object wie in seinem Bilde oder Spiegel dem erkennenden Geiste, um so für ihn erreichbar zu werden, darstellt (ex parte visae rei quam necesse est aliquo modo uniri videnti). Als ein solcher „Spiegel Gottes, seines Wesens und seiner Eigenschaften" kann aber der creatürliche Geist aus dem einleuchtenden Grunde nicht begriffen werden, weil es unmöglich ist, daß sich ein höheres Wesen in einem niedrigern unmittelbar dem Geiste darstelle (per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci [1]). Der Grund, weßhalb St. Thomas eine unmittelbare Erkenntniß des göttlichen Wesens für übernatürlich erklärt, beweist auch die Unmöglichkeit der von Kuhn behaupteten mittelbaren Wesenserkenntniß Gottes. Denn als ein Spiegel seines Wesens müßte der menschliche Geist dieses selber in sich aufzunehmen fähig sein, was er, da das erkennende Subject — und er soll ja Beides in Einem, Auge und Spiegel zugleich sein — in Gemäßheit seiner eigenen Seinsweise den erkannten Gegenstand in sich aufnimmt (cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis), nur dann könnte, wenn die göttliche Seinsweise auch die seinige wäre; denn natürlich ist mir bloß die Erkenntniß eines solchen Gegenstandes, dessen Seinsweise die meinige nicht übersteigt [2]). Begreift also Kuhn den menschlichen Geist als einen Spiegel des göttlichen Wesens im bezeichneten Sinne; so begreift er ihn nach dem Urtheil des hl. Thomas — als Gott wesensgleich.

Schon der englische Lehrer — und darin zeigt sich sein bewunderungswürdiger Scharfsinn auf's Glänzendste — hat sich die Kuhn'sche Hypothese von dem Gott erkennenden Geist, der „Auge und Spiegel zugleich" ist, vergegenwärtigt. Auf dreifache Weise, bemerkt er, ließe sich denken, daß ein Kunstwerk seinen Meister offenbare. Er ist daraus seinem Sein und Wesen nach entweder bloß mittelbar erkennbar (secundum quod effectus sumitur ut medium ad cognoscendum de causa quod sit et quod talis sit), oder sein Bild stellt sich darin unmittelbar dem schauenden Auge dar (ita quod in ipso videatur causa, in quantum similitudo causae resultat in effectu, sicut homo vide-

1) 1. q. 12. a. 2.
2) Ibid. a. 4.

tur in speculo propter suam similitudinem). Der Unterschied zwischen beiden Erkenntnißweisen besteht darin, daß bei der erstern Wirkung und Ursache in zwei verschiedenen Acten, deren einer die Ursache des andern ist, erkannt werden, da die Erkenntniß der Wirkung auf die ihrer Ursache führt, während bei der zweiten Erkenntnißweise Wirkung und Ursache in Einem und zugleich, nämlich diese in jener — Gegenstand der Erkenntniß sind. Der erste Fall bezeichnet also eine vermittelte Erkenntniß und der zweite eine unmittelbare, aber noch nicht vollständig den Kuhn'schen Gedanken. Ihn erreicht erst die dritte Offenbarungsweise des Meisters in seinen Werken, welche darin besteht, daß das seinen Geschöpfen aufgeprägte Bild ihres Schöpfers in ihnen das Princip ist, wodurch sie ihn erkennen (ita quod similitudo causae in effectu sit forma qua cognoscit causam suus effectus, sicut si arca haberet intellectum et per formam suam cognosceret artem, a qua talis forma velut ejus similitudo processit). Ein solches Geschöpf wäre in der That „vor Allem selbst eine Kundgebung des Meisters," und seine „Erscheinung" darin „gestaltete sich zum Bewußtsein von ihm!" Der englische Lehrer war sohin mit den Kuhn'schen Ideen vollständig vertraut, und wir sind in der glücklichen Lage bestimmen zu können, wie er, wenn er unter uns lebte, darüber dächte. Ist also nach seiner Ansicht eine göttliche Wesenserkenntniß auf die dritte Weise, welche der Kuhn'schen Hypothese entspricht, möglich? Ebensowenig als auf die erste und die zweite, und zwar deßhalb nicht, weil das Kunstwerk eines Meisters nur dann ein „Spiegel seines Wesens" ist, wenn sich darin als seiner adäquaten Wirkung seine ganze Kraft erschöpft hat (nullo autem istorum modorum per effectum potest cognosci causa quid est, nisi sit effectus causae adaequatus, in quo tota virtus causae exprimatur [1]). Seinen adäquaten Ausdruck aber findet Gott im menschlichen Geiste — nur auf pantheistischem Standpunkte. Die Kuhn'sche Auffassung des unmittelbaren Gottesbewußtseins als einer göttlichen Wesenserkenntniß aus seiner Offenbarung im menschlichen Geiste leidet sonach, wie St. Thomas mit Recht hervorhebt, — an einem innern Widerspruch. Denn wo Gott aus seiner Offenbarung in seinen Werken, d. h.

1) Contr. gent. lib. III. cap. 49. nro. 1.

aus seinem der Schöpfung aufgeprägten Bilde erkannt wird; da wird er es eben nicht seinem Wesen nach (dicere Deum per similitudinem videri est dicere divinam essentiam non videri [1]).

Damit etwas ein Anderes offenbare, muß es dasselbe irgendwie darstellen. Ist aber eine Creatur denkbar, welche in sich das Wesen Gottes dem schauenden Auge dergestalt darzustellen vermöchte, daß es in dem Maße, als es sie erkennt, und in demselben Acte, womit es dieses thut, zugleich des göttlichen Wesens (obschon ohne es an sich zu sehen) inne würde? Das ist ganz undenkbar. Denn in einem creatürlichen Wesen, bemerkt der hl. Thomas, kann sich das göttliche höchstens auf analoge Weise offenbaren, etwa so, wie wir von dem Begriffe des Accidens aus zu dem der Substanz gelangen, nur auf noch unvollkommenere Weise. Das wäre aber weder eine Wesenserkenntniß noch eine unmittelbare [2]).

Obschon daher die Engel nach thomistischer Lehre in ihrem eigenen Wesen Gott erkennen und sie folglich „Beides in Einem" sind, „das Gott schauende (erkennende) Auge und der Spiegel, in welchem das Bild Gottes sich ihm darstellt;" — so verwahrt sich doch St. Thomas auf das Nachdrücklichste gegen die Vorstellung, als vermöge der Engel aus seinem eigenen Geiste das göttliche Wesen zu erkennen; nur seines Daseins wird er daraus inne (cognoscit substantia separata per suam substantiam de Deo *quia est* et quod est omnium causa . . . *quid vero sit*, penitus manet ignotum [3]).

Fände etwa Kuhn in dieser thomistischen Lehre über die Erkenntniß der Engel einen Anhaltspunkt für seine Theorie?

d) Dem menschlichen Geiste ist eine unmittelbare Gotteserkenntniß ohne übernatürliche Erleuchtung unmöglich.

Das menschliche Erkenntnißvermögen, lehrt der hl. Thomas, kann als ein actives und als ein passives begriffen werden. Dieses, d. h. die Fähigkeit die geistigen Bilder der Gegenstände in sich aufzunehmen, reicht nicht weiter als jenes. Der menschliche Geist ist sonach von Natur aus bloß für solche Bil-

1) 1. q. 12. a. 2.
2) De verit. quaest. 8. a. 1.
3) Contr. gent. lib. III. cap. 49. nro. 5.

der empfänglich, die er selber (als intellectus agens) zu geistigen gemacht hat. Da dies allein die Bilder der sinnenfälligen Dinge sind; so gelangt der menschliche Geist nur von ihnen aus auf natürliche Weise zur Erkenntniß Gottes und des Uebersinnlichen überhaupt. Der erste Mensch indessen erkannte Gott noch auf andere Weise, nämlich nicht aus der ihn umgebenden Welt, sondern aus seinem eigenen Geiste, worin sich ihm das Bild Gottes darstellte (non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spirituali similitudine suae menti impressa). War ihm aber diese Erkenntnißweise natürlich? Der hl. Thomas bezeichnet sie als eine Gnadenwirkung, als durch innere Eingebung aus einer Einstrahlung der göttlichen Weisheit hervorgegangen (ex perfectione gratiae hoc habebat homo in statu innocentiae, ut Deum cognosceret per inspirationem internam ex irradiatione divinae sapientiae [1]).

Von einem Mittel der Erkenntniß — so entwickelt der hl. Thomas seine Ansicht — läßt sich in einem dreifachen Sinne reden. Man versteht darunter erstens das, wodurch etwas erkennbar wird (medium sub quo videtur), zweitens die Ursache seiner wirklichen Erkenntniß (medium quo videtur) und drittens die Quelle, woraus sie geschöpft wird (medium a quo accipitur cognitio rei visae), oder wenn das Erkenntnißvermögen das Bild des erkannten Gegenstandes nicht unmittelbar von diesem selbst empfängt, den Spiegel, worin man ihn erkennt (est sicut speculum, a quo interdum species alicujus visibilis, utpote lapidis, fit in oculo, non immediate ab ipso lapide). Erkenntnißmittel im ersten Sinne ist bei der Geisteserkenntniß das Vernunftlicht, zu einem wirklich erkennenden aber wird der Geist durch die Idee, und als Spiegel dienen ihm die Wirkungen einer bestimmten Ursache, von wo aus er zur Erkenntniß dieser selber aufsteigt, jedoch so, daß er ihr Bild nicht unmittelbar von ihr, sondern von ihren Wirkungen, in denen es sich darstellt, empfängt (similitudo causae nostro intellectui imprimitur non immediate ex causa, sed ex effectu, in quo similitudo causae resplendet). Daher ist die Gottesidee, wenn sie auf diese Weise gewonnen wird, keine unmittelbare, weil nicht unmittelbar von Gott selber dem Geiste eingeprägt, nicht ihm angeboren. Er muß sie

---

1) De verit. quaest. 18. a. 2.

vielmehr aus der Welt, welche deßhalb ein Spiegel Gottes heißt, erst schöpfen. Eines Erkenntnißmittels in diesem Sinne war der erste Mensch zu seiner Gotteserkenntniß nicht bedürftig, wohl aber war sie in dem Sinn eine mittelbare, als er Gott nur im Lichte der ihm eingegossenen Idee, welche ein Abglanz des unerschaffenen Lichtes selber war, zu erkennen vermochte (indigebat autem medio, quod est quasi species rei visae, quia per aliquod spirituale lumen menti hominis influxum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increatae, Deum videbat). Dies heißt in die Sprache Kuhn's übersetzt: die dem ersten Menschen mitgetheilte Gottesidee war „der unmittelbare Reflex, die Offenbarung des Göttlichen in ihm" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 817), wobei er — um in derselben Sprache fortzureden — „die Strahlen der göttlichen Erscheinung in sich aufnahm und zu einem Bilde von Gott (Idee Gottes) sammelte" (S. 5). Während aber der Tübinger Theologe diese unmittelbare Gottesidee als eine natürliche Mitgift des menschlichen Geistes bezeichnet, ist sie dem englischen Lehrer eine übernatürliche Gnadenwirkung (visio, quae est per medium, quod est species, est naturalis angelo, sed est *supra naturam hominis;* unde ad eam indiget lumine gratiae). Indessen nur dem ersten Menschen wurde diese Gnade zu Theil. Der Mensch in seinem jetzigen Zustande bedarf eines dreifachen Mittels der Gotteserkenntniß. Das erste ist die geschaffene Welt als der nothwendige Schrittstein, um sich zu Gott zu erheben, das zweite die aus ihr geschöpfte Idee Gottes und das dritte das Licht (das natürliche der Vernunft oder das übernatürliche des Glaubens), das den Geist Gott zu erkennen tüchtig macht[1]).

Die Kuhn'sche Begriffsbestimmung der Vernunft als des „Vermögens der Ideen, vor Allem der Gottesidee" (S. 817) bezeichnet entweder die bloße Empfänglichkeit für die „Ideen, vor Allem die Gottesidee" oder ihren wirklichen Besitz — als der Vernunft wesentlich. In diesem Sinn ist die Vernunft der reinen Geister, in jenem die menschliche ein „Vermögen der Ideen." Den reinen Geistern, lehrt St. Thomas, sind die Ideen aller auf natürliche Weise für sie erkennbaren Gegenstände ursprünglich eigen, weil ihnen zugleich mit ihrer Natur durch Gott

1) Ibid. a. 1. ad 1.

eingeprägt (habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda, quae naturaliter cognoscere possunt . . . suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura). Dieser von Kuhn übersehene Unterschied zwischen der Erkenntnißweise der Engel und der des Menschen beruht auf ihrer verschiedenen Seinsweise (hoc etiam ex ipso modo essendi hujusmodi substantiarum apparet). Denn das Sein des menschlichen Geistes ist dem des Körpers, dessen Form er ist, verwandt, und wegen dieser seiner Seinsweise ist es angemessen, daß er seine geistige Vollendung vom Sinnlichen aus und durch es erhalte; sonst wäre seine Vereinigung mit einem Körper zwecklos[1]). Oder läge in ihm ihre eigentliche Zweckursache? Das kann nicht sein. Denn der Geist ist die Form des Körpers und sein Beweger. Allein weder die Form noch der Beweger ist um deßwillen da, dessen Form es ist und das dadurch bewegt wird: sondern umgekehrt dient das Bewegte dem Beweger und der Form das durch sie Bestimmte. Wozu aber könnte der menschliche Geist des Körpers bedürfen? Wenn nur zu seiner Thätigkeit, da er seinem Sein nach davon unabhängig ist; so gibt es vom Standpunkt der unmittelbaren Gottesidee aus, weil hier das Sinnliche ohne Einfluß auf das Entstehen der Ideen und unser Bewußtsein davon ist, keinen hinreichenden Erklärungsgrund für die Vereinigung von Geist und Leib[2]).

---

1) 1. q. 55. a. 2: Substantiae enim spirituales inferiores, scilicet animae, habent esse affine corpori, in quantum sunt corporum formae, et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur.

2) Ibid. q. 84. a. 4: Secundum hanc positionem sufficiens ratio assignari non posset, quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici, quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus, quia nec forma est propter materiam nec motor propter mobile, sed potius e converso. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad ejus propriam operationem, quae est intelligere, quia secundum esse suum a corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum et non acciperet eas ex sensibus (nach Kuhn sind die Ideen unmittelbar durch Gott dem Geiste eingeprägt, unabhängig von aller empirischen Wahrnehmung in seiner Vernunft vor-

e) Ob der menschliche Geist sich selber unmittelbar erkenne.

Nach Kuhn'scher Lehre wird er „ebenso unmittelbar Gottes inne, wie seines eigenen Selbsts." Erkennt er aber dieses unmittelbar? „Das sich selbst Erfassen oder Wahrnehmen des Bewußtseins," lehrt Kuhn, „fällt theils noch mit der Unmittelbarkeit desselben zusammen und ist von dem Denken, als wesentlichem Moment auch des einfachen Bewußtseins, unzertrennlich — Hegel nennt es insofern ganz gut das Bewußtsein auf der Stufe der Vorstellung — theils fällt es über sie hinaus als Anfang des reflectirten oder mittelbaren Bewußtseins, als die Voraussetzung und Grundlage des Nachdenkens, durch welches dieses so zu sagen neue Bewußtsein, d. h. das Wissen des (einfach factischen, unmittelbaren) Bewußtseins zu Stande kommt" (Dogmatik 1. Aflg. I. S. 17 f).

Daß der menschliche Geist sich unmittelbar selber erfasse — was einen der bezeichnendsten Sätze der Kuhn'schen Erkenntnißlehre bildet — verwirft St. Thomas auf das Entschiedenste (mens nostra non potest se ipsam intelligere ita quod se ipsam immediate apprehendat, sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem). Der Grund davon liegt in seiner Eigenthümlichkeit als einer reinen Potenz, derzufolge er erst dadurch, daß ihm gewisse Bilder von Außen mitgetheilt werden, erkennbar wird[1]). Denn wodurch ein Ding sich als wirklich bethätiget, ist es auch erkennbar (unumquodque cognoscitur secundum quod est actu). Erhält aber der Geist seine letzte Vollendung durch seine Thätigkeit (ultima perfectio intellectus est ejus operatio); so wird sie zuerst an ihm erkannt (hoc igitur est primum, quod de intellectu intelligitur, ipsum ejus intelligere). Die Thätigkeit eines Geistes kann jedoch in einem verschiedenen Verhältniß zu ihm selber stehen. Sie ist entweder (wie in Gott)

---

handen und kommen ihm von daher zum Bewußtsein), non indigeret corpore ad intelligendum; unde frustra corpori uniretur.

1) De verit. quaest. 10. a. 8: Sicut enim materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, ita intellectus noster possibilis ad omnes formas intelligibiles; unde in ordine intelligibilium est sicut potentia pura, ut materia in ordine sensibilium, et ideo sicut materia non est sensibilis nisi per formam supervenientem, ita intellectus possibilis non est intelligibilis nisi per speciem superinductam.

mit ihm identisch, oder hat ihn wenigstens (wie bei den Engeln) zu ihrem unmittelbaren Gegenstand, oder dieser ist (wie beim Menschen) etwas außer dem Geiste. Was daher der Mensch zuerst erkennt, das ist nicht er selber, sondern vielmehr ein außer ihm Liegendes, und erst von hier aus erkennt er sich selber, allein nicht unmittelbar, sondern mittelst der auf seinen unmittelbaren Erkenntnißgegenstand gerichteten Thätigkeit, durch die er selber seine Vollendung erhält [1]). Die Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes vollzieht sich daher in nachstehender Aufeinanderfolge. Zuerst ist sein Erkennen auf die Gegenstände, welche ihm durch seine Phantasiebilder dargestellt werden, gerichtet, von da wendet er sich der Betrachtung seines eigenen Actes zu, dann erkennt er die ihm inwohnenden Ideen, hierauf sein Erkenntnißvermögen und erst zuletzt sein eigenes Wesen [2]).

Weil sonach die Erkennbarkeit eines Dings der Weise seines Seins entspricht (sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est); so ist das göttliche Wesen, da es sein Sein aus und durch sich selber hat, nicht bloß unmittelbar durch sich selber erkennbar, sondern auch das Mittel, wodurch Gott alles Uebrige erkennt. Auf der nächsten Stufe der Erkennbarkeit steht der Engel. Sein Wesen ist zwar auch ihm Mittel der Erkenntniß, allein er erkennt darin nur sich selber, nicht die von ihm verschiedenen Gegenstände, welche ihm vielmehr mittelst ihrer eigenen Ideen erkennbar werden. Der menschliche Geist endlich ist in Bezug auf Erkennbarkeit **reine Potenz**. Er ist daher an sich betrachtet bloßes Erkenntniß**vermögen** und wird erst durch seine **Thätigkeit**, die nicht ohne sein Herausgehen aus sich selber und die Betrachtung des Sinnenfälligen zu Stande kommt, erkennbar [3]).

---

1) 1. q. 87. a. 3: Id, quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum, et secundario cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur objectum, et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus est perfectio ipsum intelligere.

2) De verit. quaest. 10. a. 9: Actio intellectus nostri primo tendit in ea, quae per phantasmata apprehenduntur, et deinde redit ad actum suum cognoscendum et ulterius in species et habitus et potentias et essentiam ipsius mentis.

3) 1. q. 87. a. 1: Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum . . . Unde ex se ipso ha-

Muß also der menschliche Geist, um überhaupt etwas zu erkennen, „aus sich hinausgehen," da er nur mittelst der aus der Sinnenwelt geschöpften Bilder ein erkennender wird; so steht die Kuhn'sche Auffassung des Gottesbewußtseins als eines unmittelbaren in dem Sinne, daß er hier „nicht aus sich hinauszugehen und in einem Andern als er selbst ist die Spuren der Gottheit aufzusuchen und zu verfolgen hat" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 590), — mit dem Grundgesetz des menschlichen Erkennens in Widerspruch.

f) Kuhn und der Ontologismus.

Von dem genannten System unterscheidet sich zwar die Lehre Kuhn's principiell dadurch, daß sie nicht wie jenes eine unmittelbare Berührung des göttlichen Wesens durch das natürliche Erkenntnißvermögen des menschlichen Geistes annimmt; allein ein anderer seiner Sätze, welchen die Kirche jüngst für unzulässig erklärt hat (das Decret der römischen Inquisition vom 18. Sept. 1861), wird unstreitig auch von Kuhn gelehrt. Denn daß die folgende Aufstellung: Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit; siquidem est ipsum lumen intellectuale, in ihren drei Punkten mit der Lehre Kuhn's zusammentreffe, läßt sich unschwer nachweisen.

Die Behauptung einer unmittelbaren Gotteserkenntniß bildet bekanntlich einen der auszeichnenden Grundzüge seiner Theologie. Und begreift er sie etwa nicht als dem menschlichen Geiste wesentlich? Eignet sie ihm doch „sofern er in seiner creatürlichen Vollkommenheit vorhanden ist," und sie „aus dem Urbewußtsein des menschlichen Geistes streichen, heißt ihn als unsterblichen Geist verkennen und auf die Stufe der bloßen Animalität herabsetzen!" Zweitens vermag er die Dinge wie sie wirklich

---

bet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu . . . Sed quia connaturale est intellectui nostro secundum statum praesentis vitae quod ad materialia et sensibilia respiciat, consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intelligit intellectus possibilis.

sind, d. h. in ihrem wahren Verhältniß zu ihrer ersten Ursache, nur im Lichte seines unmittelbaren Gottesbewußtseins zu erkennen, da „der denkende Geist den Schluß von dem endlichen Sein auf den absolut Seienden nur auf Grund und in Kraft der ihm vorschwebenden und vorleuchtenden und insofern unmittelbaren Gottesidee wirklich und rechtmäßig zu Stande bringt.“ Denn ohne sie — und das ist der dritte Punkt — fehlt ihm das „Auge der Vernunft,“ die „Evidenz des persönlichen Geistes,“ das sein „Denken leitende Princip.“

Zwar lehrt Kuhn diese Sätze in einem andern Sinn als der Ontologismus; ob aber einem bessern? Sind diesem zufolge alle unsere Erkenntnisse in der Gotteserkenntniß eingeschlossen [1]; so begreift dagegen Kuhn das gesammte Wissen des creatürlichen Geistes als eine fortschreitende „Zergliederung“ des Inhaltes seiner Selbsterkenntniß! „Der ganze Inhalt,“ lehrt er, „ist im unmittelbaren Wissen“ (das ihm bekanntlich mit einem „sich selbst Erfassen“ des Geistes und einem „Wahrnehmen des Bewußtseins“ verbunden ist), „aber als ein unbestimmter; das Objective wird gewußt, aber es wird nicht als solches, in seiner Bestimmtheit als vom Subject und Subjectiven verschieden gewußt.“ Sohin wird auf diesem Standpunkt des Bewußtseins auch Gott — denn „der ganze Inhalt“ des menschlichen Erkennens soll ja darin enthalten sein — „als vom Subject und Subjectiven nicht verschieden gewußt!“ „So wird,“ erklärt Kuhn wörtlich — „im unmittelbaren Gottesbewußtsein Gott gewußt.“

Erst das reflectirende Denken hat die Ausscheidung des Objectiven und Subjectiven zu vollziehen. „Liefert die Wahrnehmung und nur sie den Inhalt, so ist es das Geschäft des an sie sich anschließenden Denkens, diesen Inhalt zu zergliedern und aus der unbestimmten Allgemeinheit ihn zur concreten fortzubestimmen“ (Dogmatik 1. Aflg. I. S. 48). Durch diese „Zergliederung“ und „Fortbestimmung“ des Inhaltes unseres unmittelbaren Bewußtseins darf an ihm selber — Kuhn ermüdet nicht dies einzuschärfen — nichts geändert werden. Es wäre aber eine

---

1) Der 4. der erwähnten Sätze lautet: Congenita Dei tamquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ut per eam omne ens, sub quocunque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus.

wesentliche Aenderung desselben, wenn das anfänglich „vom Subject und Subjectiven als nicht verschieden gewußte Objective" es nach der Hand als solches würde. Obschon daher das „zergliedernde" Denken im Inhalt des unmittelbaren Bewußtseins ein Subjectives und Objectives unterscheidet und das Eine dem Andern gegenüberstellt; so darf es doch dabei nicht stehen bleiben, sondern so gewiß, als dadurch kein neuer Inhalt gesetzt wird, muß es zu einer höhern Anschauung, wo das als vom Subjectiven verschieden vorgestellte Objective wieder als mit ihm eins begriffen wird, fortschreiten, weil sonst dadurch der Inhalt des unmittelbaren Bewußtseins nicht was er soll bewährt, sondern als unwahr erwiesen würde. Das menschliche Bewußtsein nämlich ist nach Kuhn „ein bewußtes Wissen dadurch, daß das einfache Wissen, in welchem der Geist sich bloß receptiv und insofern passiv verhält, durch seine Selbstthätigkeit (Spontanität) ein denkendes wird, dadurch also, daß das bloße Wahrnehmen zum Vorstellen des Wahrgenommenen und das Vorstellen zum Begreifen des Vorgestellten fortgeht. Erst in der Vorstellung wird das Wissen (die Vorstellung) verschieden von dem Sein (dem Vorgestellten), und im Begriffe jenes übereinstimmend mit diesem gewußt. So entsteht das Fürwahrhalten, das Bewußtsein der Wahrheit, welche gemeinhin als Uebereinstimmung des Wissens mit dem Sein bezeichnet wird" (S. 17). Das auf der Stufe der Vorstellung als verschieden Gewußte ist es also im Begriffe als eins.

Obschon Kuhn wie gesagt in einem wesentlich andern Sinn als der Ontologismus von einem unmittelbaren Gottesbewußtsein redet, so stimmt er doch bezüglich des Einflusses, das es auf unsere übrigen Erkenntnisse ausübt, mit ihm überein. „Der Zusammenhang beider" — läßt er sich vernehmen — „ist dieser, daß wie das Wesen der Dinge aus ihren Erscheinungen, so auch das Urwesen aus den geschaffenen Dingen, die sich als seine Erscheinung verhalten, erkannt" (worin er vom Ontologismus abweicht) „und sofort von diesem aus jenes nach seiner tiefsten Wahrheit vollends begriffen wird" (S. 36). Während also der menschliche Geist nach ontologischer Auffassung die einzelnen Gegenstände in Gott, wo ihre Ideen von Ewigkeit enthalten sind, erkennt, und in diesem Sinn die Wahrheit seiner Erkenntnisse durch sein Gottesbewußtsein bedingt ist; ist sie dieses aller-

dings auch nach Kuhn'scher Lehre, nur begreift sie den Inhalt der Erkenntniß, worin beide Systeme die eigentliche Leuchte der Vernunft erblicken, nicht wie der Ontologismus als etwas außer dem subjectiven Geiste Liegendes, sondern als „ursprünglich aus ihm stammend" und „ihm in der Vollständigkeit seiner Theile oder Bestimmungen immanent." Wird aber die Sache hiedurch besser?

g) Der Kern der Frage.

Wenn sich die einzelnen Dinge, bemerkt St. Thomas, ihrem Wesen nach dadurch von einander unterscheiden, daß gewisse Vollkommenheiten der einen Gattung der andern fehlen; so ist jedes creatürliche Wesen beziehungsweise unvollkommen. Dieser Unvollkommenheit, der als ein creatürlicher auch der Geist unterliegt, sollte seine ideale Vervollkommnung Abhülfe bringen. Durch sie werden die Vollkommenheiten der Dinge außer ihm auch die seinigen [1]). Sie sind ihm also nicht, wie Kuhn will, „ursprünglich eigen," und „stammen" nicht aus ihm. In diesem Verhältniß steht der Inhalt seiner Erkenntniß allein zu dem göttlichen Geist; nur ihm ist „die wesentliche Wahrheit" — was Kuhn vom menschlichen behauptet — „ursprünglich eigen und in der Vollständigkeit ihrer Theile oder Bestimmungen immanent." Dagegen ist die auf seinem Erkennen der Dinge beruhende ideale Vollkommenheit des creatürlichen Geistes, wodurch die eigene Vollkommenheit seines Erkenntnißgegenstandes auch die seinige wird, eine ihm erst mitgetheilte. Dies kann sie aber entweder so werden, daß er sie immer besitzt (der Geist der Engel), oder er erlangt sie erst allmählich, wie der menschliche. Der erfährt daher, so oft er etwas erkennt, eine Veränderung, welche der hl. Thomas als ein Leiden bezeichnet, indem er dadurch einer Vollkommenheit, wofür er bloß die Empfänglichkeit besaß, wirklich theilhaft wird [2]).

---

1) De verit. quaest. 2. a. 2.

2) 1. q. 79. a. 2: Dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo quod id, quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia . . . secundum quem modum omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati.

Die Auffassung des menschlichen Erkennens als eines Leidens des Geistes, welche den schneidendsten Gegensatz gegen die Kuhn'sche Erkenntnißlehre und den Ideenkreis, aus dem sie entsprungen ist, bildet [1]), hängt mit der weitern thomistischen Lehre, daß die Gegenstände außer uns einen Einfluß auf unsern Geist ausüben, auf's Engste zusammen. Denn damit er die Vollkommenheit, welche ihm aus ihrer Erkenntniß erwächst und wofür er an sich betrachtet bloß empfänglich ist, auch wirklich erlange, müssen sie einen Eindruck auf ihn machen (cum intellectus possibilis sit in potentia ad intelligibilia, necesse est quod intelligibilia moveant intellectum possibilem [2]). Denselben Gedanken spricht St. Thomas dahin aus, der menschliche Geist verhalte sich der sinnenfälligen Außenwelt gegenüber wie die potentia zu ihrem actus [3]). Wiewohl das mittelst der Sinne gewonnene Bild eines Gegenstandes (das Phantasma) an sich betrachtet dem Geiste an Vollkommenheit nachsteht; so ist es doch in einer gewissen Hinsicht vollkommener, nämlich insoweit es den Gegenstand, dessen Bild es ist, wirklich darstellt, während der Geist dafür bloß empfänglich ist; es kann sonach, obschon an sich unvollkommener, auf ihn einwirken [4]). Hiedurch aber

1) Das hat Schelling richtig gefühlt; daher sein merkwürdiger Protest dagegen. „In mir," erklärt er, „kann nur That und Handlung sein, von mir können nur Wirkungen ausgehen, es kann kein Leiden in mir sein, denn Leiden ist nur da, wo Wirkung und Gegenwirkung ist, und diese ist nur im Zusammenhange der Dinge, über den ich mich selbst erhoben habe" (Ueber das Princip des Idealismus. Anthologie aus seinen Werken. Berlin 1844 S. 12). Nur um den Preis also, daß er auf den Zusammenhang mit der wirklichen Welt verzichtet, weiß er seinem Geiste die Leidensunfähigkeit beizulegen! Daß unsere Zeit an der thomistischen Concurslehre wenig Gefallen findet, darf uns danach nicht Wunder nehmen. Vrglch. oben S. 96 f.

2) De anima quaest. unic. a. 4.

3) De verit. quaest. 10. a. 6: In mente nostra formae rerum determinatae sunt in potentia tantum, quae in rebus extra animam sunt in actu, et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cujus est recipere formas a rebus sensibilibus abstractas.

4) Ibid. ad 8: Quamvis intellectus possibilis sit simpliciter nobilior quam phantasma; tamen secundum quid nihil prohibet phantasma nobilius esse, in quantum scilicet phantasma est actu similitudo talis rei, quod intellectui possibili non convenit nisi in potentia; et sic quodammodo potest agere in intellectum possibilem.

geräth der Geist unter den Einfluß der Außenwelt selber. Denn sie ist das Princip jener Bilder, für welche empfänglich zu sein die eigenthümliche Vollkommenheit des Geistes ausmacht [1]).

Könnte er ihrer nicht entrathen? Als ein Geisteswesen ist die menschliche Seele immateriell und eben deßhalb durch ihr bloßes Wesen von vornherein keinem bestimmten Einzelding ähnlich. Ist aber ihr Erkennen eines Dings dadurch bedingt, daß sie ihm ähnlich werde, was bloß, wenn sie ein Bild davon in sich aufnimmt, möglich ist; so ist ihr ein solches, um überhaupt etwas Sinnenfälliges erkennen zu können, durchaus nothwendig [2]). Auch zur Erkenntniß des Uebersinnlichen? Nach thomistischer Lehre: ja. Denn daß dazu der menschliche Geist nur vom Sinnlichen aus gelange (intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus, et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus), ist einer ihrer wichtigsten Sätze, den sie aus seinem Verhältniß zum Körper, d. h. daraus folgert, daß er als seine forma zugleich mit ihm ein einheitliches Thätigkeitsprincip ausmacht (die menschliche Natur). Weil also der Mensch selber aus Seele und Leib besteht; deßhalb ist der unmittelbare Gegenstand auch seiner Geistesthätigkeit — nothwendig etwas Sinnenfälliges, das aber von ihm nicht als solches, sondern weil er eben Geist ist, unter dem Gesichtspunkt der Allgemeinheit erfaßt wird (intellectus autem humanus non est actus alicujus organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, et *ideo* proprium ejus est cognoscere formam in materia quidem

1) Contr. gent. lib. IV. cap. 11: Similitudo rei naturalis in nostro intellectu concepta comparatur ad rem, cujus similitudo existit, ut ad suum principium, quia nostrum intelligere a sensibus principium accipit, qui per res naturales immutantur.

2) Ibid. lib. II. cap. 77: Habet enim substantia animae humanae immaterialitatem et ex hoc habet naturam intellectualem, quia omnis substantia immaterialis est hujusmodi. Ex hoc autem nondum habet quod assimiletur huic vel illi rei determinate, quod requiritur ad hoc quod anima nostra hanc vel illam rem determinate cognoscat; omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. Remanet igitur ipsa anima intellectiva in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibilium a nobis, quae sunt naturae rerum sensibilium, et has quidem determinatas naturas rerum sensibilium praesentant nobis phantasmata.

corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia[1]). Der Erkenntnißgegenstand — so erklärt St. Thomas seinen Gedanken — entspricht nothwendig dem Erkenntnißvermögen. Da aber dies im menschlichen Geiste mit einem Körper verbunden ist — denn das Erkennen ist nicht bloß Sache des Geistes, sondern durch ihn wird es von der Seele vollbracht[2]) — so ist sein eigentlicher Gegenstand das Wesen der körperlichen Dinge (intellectus autem humani proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens). Dies besteht indessen bloß in der Gestalt eines bestimmten Einzeldings, das als solches Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung ist. Auf sie also ist unser Geist auch bei der Thätigkeit, die ihn als solchen auszeichnet, angewiesen (necesse est ad hoc quod intellectus intelligat ipsum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata[3]).

Hat aber etwas Sinnliches — und als sein Erkenntnißgegenstand müßte es ihn haben — einen Einfluß auf den Geist? Nichts Körperliches, erklärt St. Thomas, kann auf ihn einen Eindruck machen (nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream[4]). Ist also das Erkennen des Geistes durch einen Eindruck auf ihn, der von seinem Gegenstand ausgeht, bedingt; so muß das sinnliche Bild, unter dem er ihm entgegentritt, vor Allem dergestalt zubereitet werden, daß es auf ihn einzuwirken fähig sei, und dies wird es durch ein dem Geiste selbst inwohnendes Vermögen (den intellectus agens), das die Bestimmung hat, die geistige Erkennbarkeit der Sinnenbilder von ihrer Gebundenheit zu lösen und sie dadurch fähig zu machen, auf den Geist einzuwirken. Gebunden aber ist sie durch ihre sinnliche Umkleidung[5]). Diese also muß fallen, noch genügt es, daß das Sinnenbild, ohne selber eine Umwandlung zu erfahren,

---

1) 1. q. 85. a. 1.

2) De verit. quaest. 10. a. 9. ad 3: Intelligere proprie loquendo non est intellectus, sed animae per intellectum.

3) 1. q. 84. a. 7.

4) Ibid. a. 6.

5) Contr. gent. lib. II. cap. 77: Phantasmata nondum pervenerunt ad esse intelligibile, cum sint similitudines rerum sensibilium etiam secundum conditiones materiales, quae sunt proprietates individuales, et sunt etiam in organis materialibus.

vom Geist bloß aufgenommen werde. Denn die Aufnahme eines Dings in einem andern versetzt es nicht in eine andere Ordnung, sondern gibt ihm höchstens innerhalb derselben Ordnung eine andere Seinsweise. Das Sinnenbild und die Idee stellen aber, da sich jenes auf das Besondere und diese auf das Allgemeine bezieht, zwei verschiedene Ordnungen dar, und ist folglich das Sinnenbild vor seiner Umwandlung durch den intellectus agens kein Gegenstand der Geisteserkenntniß [1]).

Der besteht überhaupt in der Form, unter welcher ihn der Geist erkennt, d. h. als etwas Allgemeines, gar nicht in Wirklichkeit [2]). Obschon daher noch nicht wirklich geistig erkennbar (actu intelligibilia), hat er doch die Fähigkeit es zu werden (intelligibilia in potentia). Denn das unter ihrer sinnlichen Umkleidung verborgene Wesen der Dinge ist in allen Individuen derselben Gattung ein und dasselbe und kann von den individuellen Eigenthümlichkeiten seiner einzelnen Träger, weil sie zu ihm als solchem nicht gehören, getrennt, folglich unter dem Gesichtspunkt der Allgemeinheit, unter dem es für den Geist erkennbar wird, aufgefaßt werden [3]).

Dadurch nun, daß der Geist die Dinge unter diesem Gesichtspunkte auffaßt, d. h. ihrem Wesen nach ohne Rücksicht auf ihre individuellen Eigenthümlichkeiten, welche ihm das Sinnenbild

---

1) De anim. quaest. unic. a. 4. ad 3: Conditio recipientis non potest transferre speciem receptam de uno genere in aliud, potest tamen eodem genere manente variare speciem receptam secundum aliquem modum essendi. Et inde est quod cum species universalis et particularis differant secundum genus, sola cognitio intellectus possibilis non sufficit ad hoc quod species quae sunt in imaginatione particulares, in eo fiant universales, sed requiritur intellectus agens, qui hoc faciat.

2) Ibid. in corp.: Intelligibile autem per intellectum possibilem non est aliquid in rerum natura existens nec intelligibile est; intelligit enim intellectus possibilis noster aliquid quasi unum in multis et de multis. Tale autem non invenitur in rerum natura subsistens.

3) L. c.: Cum enim natura speciei, quantum ad id quod per se ad speciem pertinet, non habeat unde multiplicetur in diversis, sed individuantia principia sint praeter rationem ipsius; poterit intellectus accipere eam praeter omnes conditiones individuantes, et sic accipietur ut aliquid unum.

darstellt, schöpft er aus diesem ihre Idee[1]), was indessen eine Beleuchtung desselben voraussetzt[2]). Denn der Ausdruck „Licht" in seiner Anwendung auf den Geist dient zur Bezeichnung von alledem, wodurch etwas erkennbar wird (ad significandum omne illud, quod facit manifestationem secundum quamcunque cognitionem[3]). Durch diese Scheidung des Wesens der Dinge von seiner individuellen Bestimmtheit trägt der Geist seine Eigenthümlichkeit auf die Sinnenbilder über (formam suam eis tribuit faciendo ea intelligibilia actu[4]). Hiezu aber ist er selber aus dem Grunde befähiget, weil er, wie wir sahen, eben seiner Immaterialität wegen von vornherein weder dem einen noch dem andern Einzelding ähnlich ist (ex hoc autem nondum habet quod assimiletur huic vel illi rei determinate). Muß also der Geist aus diesem Grunde, um ein Einzelding erkennen zu können, was eine Aehnlichkeit mit ihm voraussetzt, durch ein Sinnenbild desselben dazu erst befähigt werden und steht er in diesem Betrachte (als intellectus possibilis) unter seinem bestimmenden Einfluß; so macht ihn dieselbe Immaterialität, wegen der er einer Bestimmung durch das Sinnenbild bedürftig ist, hinwiederum tüchtig, auch seinerseits (als intellectus agens) bestimmend darauf einzuwirken[5]).

Da indessen diese Gegenwirkung eine Zubereitung seines Erkenntnißgegenstandes durch den Geist voraussetzt; so geht sein Einfluß auf das Sinnenbild als die wichtigere Handlung dem

---

1) 1. q. 85. a. 1. ad 1: Hoc est abstrahere universale a particulari vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur.

2) Ibid. ad 4: Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur.

3) Ibid. q. 67. a. 1.

4) De verit. quaest. 20. a. 2. ad 5.

5) Contr. gent. lib. II. cap. 77: Est igitur in anima intellectiva *virtus activa in phantasmata*, faciens ea intelligibilia actu, et haec potentia animae vocatur intellectus agens; est etiam in ea virtus, quae est in potentia ad determinatas similitudines rerum sensibilium, et haec est potentia intellectus possibilis.

des letztern auf ihn — voran [1]). Die Einwirkung der Sinnenbilder auf die Ideenbildung muß, da ihr Hauptwirker der intellectus agens ist, als eine werkzeugliche begriffen werden. So gewiß aber als beide darauf einwirken, hat die dadurch im passiven Vermögen des Geistes (dem intellectus possibilis) hervorgebrachte Wirkung, d. h. das ihm eingedrückte Bild der Gegenstände, weil jede Wirkung ihrer Ursache gleichartig ist, sowohl von der Eigenthümlichkeit des intellectus agens als auch von der der Sinnenbilder etwas an sich. Jenem verdankt es, daß es ein Geistesbild ist, und diesem, daß es ein bestimmtes Einzelding darstellt [2]). Treffend bezeichnet daher St. Thomas den Einfluß des Sinnenbildes auf die Ideenbildung, wenn er sagt, daß es den Stoff dazu liefere (non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae [3]). Die Ideen also gehen nicht an sich aus der sinnlichen Erfahrung hervor, sondern erhalten dadurch bloß ihren Gegenstand [4]).

Ist aber die Natur einer Thätigkeit durch ihren Gegenstand bedingt, und geht deßhalb die Erkenntnißthätigkeit des Geistes, weil sie eine wesentlich immaterielle ist, auf nichts Materielles; so entsteht die Frage, ob er die Einzeldinge als solche, die in

---

1) L. c.: Anima autem intellectiva non est in potentia ad similitudines rerum, quae sunt in phantasmatibus, per modum illum, quo sunt ibi, sed secundum quod illae similitudines elevantur ad aliquid altius, ut scilicet sint abstractae a conditionibus individuantibus materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu, et ideo actio intellectus agentis in phantasmata praecedit receptionem intellectus possibilis, ac sic principalitas actionis non attribuitur phantasmatibus, sed intellectui agenti.

2) De verit. quaest. 10. a. 6. ad 7: In receptione, qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium, intellectus vero agens ut agens principale et primum; et ideo actionis effectus relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque et non secundum conditionem alterius tantum; et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum.

3) 1. q. 84. a. 6.

4) De verit. quaest. 18. a. 8. ad 3: Species intelligibilis id quod in ea formale est, per quod est intelligibilis actu, habet ab intellectu agente... quamvis id quod in ea materiale est, a phantasmatibus abstrahatur.

ihrer individuellen Bestimmtheit nicht getrennt von der Materie bestehen, überhaupt zu erkennen vermöge[1]). Allerdings vermag er es. Denn zugleich mit dem unter dem Gesichtspunkt der Allgemeinheit von ihm aufgefaßten Wesen eines Dings erkennt der Geist seine Verwirklichung in diesem bestimmten Ding, nämlich deßhalb, weil er seine Idee nur aus dem es seiner individuellen Eigenheit nach darstellenden Sinnenbild zu schöpfen vermag[2]). In ihm die allgemeine Natur erkennend wird er dabei zugleich ihre besondere Seinsweise inne (speculatur naturam universalem in particulari existentem). Und gerade daraus, daß das Wesen der körperlichen Dinge (quidditas sive natura in materia corporali existens), was den eigentlichen Gegenstand der Geisteserkenntniß bildet, nur so, d. h. als ein individuelles verwirklicht ist, folgert bekanntlich St. Thomas die Abhängigkeit unserer Erkenntniß von der sinnlichen Erfahrung[3]). Diese Abhängigkeit ist so groß, daß der Geist auch nachdem er das intelligible Bild einer Sache erzeugt hat, sie nicht zu erkennen vermag, ohne seinen Blick auf ihr Phantasiebild, worin ihm ihre Idee offenbar wird, zu richten[4]). Nur erkennt der menschliche Geist die Einzeldinge nicht unmittelbar als solche, sondern mittelst einer Reflexion. Denn von seinem unmittelbaren Gegenstand, wo er die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Allgemeinheit oder ihrem gemeinsamen Wesen nach auffaßt, wendet er sich seinem Erkenntnißact zu und von da zu einer Betrachtung seines Princips oder der Ideen der von ihm erkannten Dinge, um von da aus zu den

---

1) 1. q. 50. a. 2: Intelligere est operatio penitus immaterialis quod ex ejus objecto apparet, a quo actus quilibet recipit speciem et rationem. Sic enim unumquodque intelligitur, in quantum a materia abstrahitur, quia formae in materia sunt individuales formae, quas intellectus non apprehendit secundum quod hujusmodi.

2) Ibid. q. 85. a. 1. ad 5: Intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum considerat naturas rerum in universali, et tamen intelligit eas in phantasmatibus, quia non potest intelligere ea, quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata.

3) Ibid. q. 84. a. 7.

4) Ibid. q. 86. a. 1: Intellectus noster etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit.

Phantasiebildern, woraus sie enthoben worden sind und die ihm die Gegenstände seiner Erkenntniß in ihrer Einzelnheit darstellen, fortzuschreiten [1]).

Nach alledem werden wir es als eine ausgemachte Sache zu betrachten haben, daß nach thomistischer Lehre „das Phantasiebild durch irgend eine Wirkung des intellectus agens geeignet werden kann, auf das geistige Erkenntnißvermögen zur Erzeugung des intelligiblen Bildes einzuwirken.“ Dies geht, von allem Andern abgesehen, aus der bloßen thomistischen Begriffsbestimmung des intellectus agens und possibilis hervor. Jener ist bekanntlich dem englischen Lehrer eine virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu, dieser aber eine virtus quae est in potentia ad determinatas similitudines rerum sensibilium [2]). Ist sohin das geistige Erkenntnißvermögen dem Phantasiebild gegenüber in potentia, dann muß dieses irgendwie geeignet werden können darauf einzuwirken, und zwar „zur Erzeugung des intelligiblen Bildes,“ denn gerade in dieser Hinsicht (ad determinatas similitudines) ist der Geist in potentia, nämlich dem Phantasiebild gegenüber, da es sich um bestimmte Bilder sinnenfälliger Gegenstände, welche nicht ohne ein solches wahrnehmbar sind, handelt (ad determinatas similitudines rerum *sensibilium*). Ist aber das Phantasiebild auf das geistige Erkenntnißvermögen einzuwirken nur insoweit geeignet, als es ihm gleichartig, d. h. selber intelligibel geworden ist, und wird es dies durch den intellectus agens, der auf es selber einwirkt (virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu); so ist der Satz, den wir darauf ansehen, ob er ächt thomistisch sei, dieses auch in seinem zweiten Punkte, insoweit er nämlich die Fähigkeit des Phantasiebildes auf das geistige Erkenntnißvermögen einzuwirken für eine Wirkung des intellectus agens erklärt. Und wie wäre er nicht thomistisch, da er doch wörtlich bei St. Tho-

---

1) De verit. quaest. 10. a. 5: Mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo objectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus et ulterius in speciem, quae est actus sui principium, et ulterius in phantasma, a quo species est abstracta, et sic aliquam cognitionem de singulari accipit. cfr. 1. q. 86. a. 1.

2) Contr. gent. lib. II. cap. 77.

mas selber steht! Denn der — wir wissen es bereits — lehrt wie folgt: Phantasma est actu similitudo talis rei, quod intellectui possibili non convenit nisi in potentia, et sic quodammodo *potest agere in intellectum possibilem virtute luminis intellectus agentis*[1]). Da indessen Kleutgen (Philosophie der Vorzeit I. S. 126) von demselben hl. Thomas, obschon er seinen bezüglichen Satz bei einer andern Gelegenheit (S. 135) selber anführt, behauptet: „Er will durchaus nicht, daß, wie Cajetan und Andere lehren, das Phantasiebild durch irgend eine Wirkung des intellectus agens geeignet werden könnte, auf das geistige Erkenntnißvermögen zur Erzeugung des intelligiblen Bildes einzuwirken;" — so müssen wir vor Allem die Gründe, worauf die von der unserigen abweichende Anschauung des hochverdienten Theologen, den ich mit Verehrung und Dankbarkeit nenne, beruht, gewissenhaft in Erwägung ziehen.

h) Vom intellectus agens.

Kleutgen citirt einen einzigen Artikel des englischen Lehrers. „Auch dieser," sagt er unter Anführung von 1. q. 85. a. 1., „macht mit besonderem Nachdruck aufmerksam, daß man sich die Abstraction nicht etwa so zu denken habe, als wenn die der Zahl nach selbe Vorstellung durch die Wirkung des intellectus agens aus der Einbildungskraft genommen und in die Vernunft versetzt würde." Allein der hl. Thomas drückt sich viel bestimmter aus. Nur davon will er nichts wissen, daß das Phantasiebild als dasselbe, als welches es in der Einbildungskraft vorhanden ist, in die Vernunft ähnlich wie ein Körper von dem einen Ort in den andern übertragen werde (non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum). Mit andern Worten: die Aufnahme des Phantasiebildes in die Vernunft ist nicht im mechanisch-localen, sondern im dynamischen Sinne zu verstehen, d. h. es wird darin nicht ohne zuvor selber durch den Einfluß des intellectus agens eine Umwandlung erfahren zu haben, aufgenommen. Ist aber dies der Sinn der von Kleutgen angezogenen thomistischen Stelle; wird dann der Satz, daß „das

---

1) De verit. quaest. 10. a. 6. ad 8.

Phantasiebild durch irgend eine Wirkung des intellectus agens geeignet werden könne auf das geistige Erkenntnißvermögen einzuwirken," — etwa darin verworfen und nicht vielmehr gelehrt? Offenbar das Letztere.

Und daß wir den englischen Lehrer richtig verstehen, wird durch die folgende Parallelstelle auf's Deutlichste bewiesen. Die Gegenwirkung zwischen dem Phantasiebild und dem geistigen Erkenntnißvermögen — bemerkt daselbst St. Thomas — unterscheidet sich dadurch von der Gegenwirkung materieller Dinge, daß diese gerade so, wie sie in sich selber wirklich bestehen, auch auf einander einwirken, während der Einfluß des Phantasiebildes auf das geistige Erkenntnißvermögen seine eigene Umwandlung in ein Geistesbild, was durch den intellectus agens bewirkt wird, voraussetzt. Und wenn deßhalb der englische Lehrer in Absicht auf das geistige Erkenntnißvermögen dem Phantasiebild die *principalitas* actionis abspricht; so wird ihm durch dieselbe Wendung wenigstens eine gewisse Einwirkung darauf, nämlich eine secundäre und werkzeugliche — zugesprochen[1]).

„Indem die geistige Erkenntnißkraft (als intellectus agens)," so deutet Kleutgen die thomistische Lehre, „sich zum Bilde der Phantasie hinwendet, entsteht durch ihre Thätigkeit in ihr selbst (als dem intellectus possibilis) ein Erkenntnißbild, wodurch der Gegenstand der sinnlichen Vorstellung nicht wie in dieser mit

1) Contr. gent. lib. II. cap. 77: Differt tamen hoc quod invenitur in anima ab eo quod invenitur in agentibus naturalibus, quia ibi unum est in potentia ad aliud secundum eundem modum, quo in altero invenitur actu, nam materia aeris est in potentia ad formam aquae eo modo quo est in aqua, et ideo corpora naturalia, quae communicabant in materia, eodem ordine agunt et patiuntur ad invicem (auch zwischen dem Phantasiebild und dem Geiste findet eine Gegenwirkung Statt, aber keine in demselben Betrachte, sofern das Phantasiebild nicht in dem Betrachte, in dem es sich dem Geiste gegenüber leidend verhält, auf ihn einwirkt; denn leidend ist es vor seiner Zubereitung durch den intellectus agens, seine Einwirkung auf den Geist aber setzt diese Zubereitung voraus): anima autem intellectiva non est in potentia ad similitudines rerum quae sunt in phantasmatibus per modum illum quo sunt ibi, sed secundum quod illae similitudines elevantur ad aliquid altius, ut scilicet sint abstractae a conditionibus individuantibus materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu, et ideo actio intellectus agentis in phantasmata praecedit receptionem intellectus possibilis ac sic principalitas actionis non attribuitur phantasmatibus, sed intellectui agenti.

allem Zufälligen, sondern nur seinem Wesen nach dargestellt wird.“ Damit aber ist die eigentliche Frage noch gar nicht berührt. Denn die dreht sich einzig darum, wie jenes Erkenntnißbild in unserem Geiste entstehe? Hat nach thomistischer Lehre das Phantasiebild einen bewirkenden Einfluß darauf oder nicht? Der Auslegung Kleutgen's zufolge will sie „durchaus nicht, daß das Phantasiebild durch irgend eine Wirkung des intellectus agens geeignet werden könnte, auf das geistige Erkenntnißvermögen zur Erzeugung des intelligiblen Bildes einzuwirken,“ und dieser Auffassung gegenüber erklärt er selber (im Anschluß an Suarez) den thomistischen Gedanken dahin: „die abstrahirende Thätigkeit bringe überhaupt in der Sinnenvorstellung gar keine Veränderung hervor und bestehe einzig darin, daß die Vernunft in sich selbst das intelligible Bild des Gegenstandes, von dem die Phantasie das sinnliche besitze, erzeuge“ (S. 125). Die Worte des englischen Lehrers aber, wo Kleutgen diese Ansicht gefunden haben will, sind die folgenden: virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum, quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei [1]). Die Schwierigkeit ist also die: wie denkt sich St. Thomas die „Hinwendung der geistigen Erkenntnißkraft zum Bilde der Phantasie“ oder die conversio intellectus agentis supra phantasmata?

Nach Kleutgen würde sich der Geist zum Bilde der Phantasie gerade so hinwenden wie ein Künstler zum Original, das er copirt, d. h. er würde es nur nachbilden, ohne darin selber eine Veränderung hervorzubringen. Daß Kleutgen die Sache wirklich so auffaßt, beweist außer dem früher Mitgetheilten seine folgende Ausführung: „Suarez dringt den Thomisten gegenüber darauf, daß die abstrahirende Thätigkeit nicht als eine Einwirkung der geistigen Erkenntnißkraft (des intellectus agens) auf die sinnliche Vorstellung, sondern als eine der Vernunft selbst immanente Wirksamkeit aufzufassen sei. Weil es dieselbe Seele sei, die durch den Sinn und durch die Vernunft erkenne; so genüge die Gegenwart der sinnlichen Vorstellung, daß die Vernunft zur Aeußerung ihrer Thätigkeit angeregt, und diese Thätigkeit

---

1) 1. q. 85. a. 1. ad 3.

auf den Gegenstand der Sinnlichkeit gerichtet werde: einen ferneren Einfluß aber könne keine sinnliche Vorstellung auf die Entstehung der intellectuellen haben. Denn es sei auf das Strengste festzuhalten, daß nichts Materielles auf ein Immaterielles verändernd einwirke."

Und mit dieser Lehre glaubt man „von den Ansichten des hl. Thomas sich nicht zu entfernen?" Wenn er den intellectus agens als eine *virtus activa in phantasmata* bezeichnet, wollte er etwa damit sagen, seine Thätigkeit sei keine Einwirkung auf die sinnliche Vorstellung? Woran Kleutgen uns erinnert, „es sei auf das Strengste festzuhalten, daß nichts Materielles auf ein Immaterielles verändernd einwirke," hat der englische Lehrer nicht übersehen. Allein folgt daraus, es sei eine Einwirkung des Phantasiebildes auf den Geist schlechterdings unmöglich? Mit nichten. Nur dies, daß das Phantasiebild nicht durch seine eigene Kraft, nicht als solches, sondern erst nach seiner Zubereitung durch den intellectus agens auf das geistige Erkenntnißvermögen einzuwirken fähig sei, folgt daraus, oder wie St. Thomas sagt: Phantasma potest agere in intellectum possibilem virtute luminis intellectus agentis.

Derselbe Gedanke wird sogar an der Stelle, wovon Kleutgen meint, daß sie ihn ausschließe, nicht undeutlich vorausgesetzt. Der von ihm angezogene Artikel des englischen Lehrers handelt von der Frage, ob unsere Ideen der körperlichen Dinge aus den Phantasiebildern, die wir davon haben, geschöpft seien (utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus). Daß dem nicht so sei, dies könnte man — lautet eine der Schwierigkeiten — daraus zu entnehmen geneigt sein, daß sich die Phantasiebilder nach Aristoteles geradeso zum Geist verhalten, wie die Farben zum Gesichtssinn. Das Sehen kommt aber nicht dadurch zu Stande, daß aus den Farben ein bestimmtes Bild geschöpft wird, sondern durch einen Eindruck derselben auf den Gesichtssinn. Sonach wird auch bei unserem Erkennen nichts aus den Phantasiebildern geschöpft, sondern es entsteht vielmehr daraus, daß sie einen Eindruck auf den Geist machen (per hoc quod phantasmata imprimunt in intellectum). So die Schwierigkeit. Wie antwortet St. Thomas?

Wäre der Gedanke Kleutgen's der seinige, dann müßte er ihren Schlußsatz bezüglich seiner zwei Punkte läugnen, sowohl

daß bei unserem Erkennen nichts aus den Phantasiebildern enthoben werde, als auch daß sie einen Eindruck auf den Geist machen, und wäre deßhalb entweder der Obersatz oder der Untersatz schlechthin zurückzuweisen. St. Thomas thut aber weder das Eine noch das Andere. Er läßt sich den Vergleich des Verhältnisses der Phantasiebilder zum Geiste mit dem der Farben zum Gesichtssinn gefallen und macht dazu bloß die Bemerkung, daß er nicht in Allem zutreffe. Denn während die Farben auf dieselbe Weise wie sie den Gegenständen inwohnen auch in unserem Sehvermögen vorhanden sein können, ist dagegen die Seinsweise der Phantasiebilder eine andere als die des Geistes, und deßhalb können sie nicht aus eigener Kraft einen Eindruck auf ihn machen (non possunt *sua virtute* imprimere in intellectum possibilem), sondern durch die Kraft des intellectus agens, der sich zum Bild der Phantasie hinwendet, entsteht daraus in unserem geistigen Erkenntnißvermögen ein Bild, das dieselben Gegenstände wie das Phantasiebild, jedoch nur ihrem Wesen nach darstellt, und in diesem Sinne, nicht aber in dem, als werde dasselbe Bild unverändert von dem einen in den andern Ort versetzt, spricht man von einer Enthebung des geistigen Bildes aus dem sinnlichen.

Um diese Ausführung richtig zu verstehen, muß man sich ihren Zweck vergegenwärtigen. Es sollte dadurch gezeigt werden, daß durch den Eindruck der Phantasiebilder auf den Geist, zu dem sie sich wie die Farben zum Gesichtssinn verhalten, die Auffassung unserer Erkenntniß als einer Enthebung des Geistesbildes aus dem Phantasiebild nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr gefordert werde, nämlich deßhalb, weil die Phantasiebilder nicht aus eigener Kraft auf den Geist einzuwirken tüchtig sind, sondern es erst durch die Kraft des *intellectus agens* werden. Das sind aber gerade die zwei Punkte, worüber die Ansicht des englischen Lehrers ermittelt werden sollte. Er lehrt sohin nicht bloß „eine Einwirkung der geistigen Erkenntnißkraft auf die sinnliche Vorstellung," sondern auch eine hiedurch ermöglichte Rückwirkung der letztern auf den Geist.

„Wenn also," fährt Kleutgen fort, „die begriffsbildende Thätigkeit bald als ein species intelligibiles a phantasmatis abstrahere, bald als ein facere phantasmata actu intelligibilia bezeich-

net werde; so dürfe man dies nicht so verstehen, als wenn die Vernunft (der intellectus agens) die sinnliche Vorstellung, gleichsam das Materielle abstreifend, reinige, um sie so umgewandelt und vergeistigt aus der Phantasie in sich (den intellectus possibilis) zu übertragen." Beides aber lehrt der englische Lehrer auf das Bestimmteste. Denn der intellectus possibilis ist ihm gerade dies Vermögen der menschlichen Vernunft, die aus der Sinnenwelt geschöpften Bilder als durch den intellectus agens vergeistigte in sich aufzunehmen (intellectus possibilis, cujus est recipere formas a rebus sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis).

Kleutgen geht von der Voraussetzung aus, die thomistische Auffassung des intellectus agens als einer virtus activa in phantatmata begreife seine Thätigkeit als keine „der Vernunft selbst immanente Wirksamkeit" (siehe oben). Gegen diese Unterstellung aber hat sich bereits St. Thomas verwahrt. Der Geist, sagt er, schöpft zwar seine Bilder aus der Sinnenwelt, und da dies eine „Einwirkung auf die sinnliche Vorstellung" voraussetzt, so ist seine Thätigkeit allerdings auch als eine solche aufzufassen; allein sie ist zugleich eine „der Vernunft selbst immanente Wirksamkeit," indem der Geist von denselben Gegenständen, auf deren Phantasiebilder er einwirkt, in sich selber ein Bild erzeugt [1]).

Daß hierauf das Phantasiebild selber nicht ohne rückwirkenden Einfluß sei, ist dem englischen Lehrer ebenso gewiß, als daß der menschliche Geist (wovon der angezogene Artikel handelt) seine Erkenntnisse von der Betrachtung des Sinnenfälligen aus gewinne (utrum mens humana cognitionem a sensibilibus accipiat). Denn da ihm die Lehre eine Einwirkung des Phantasiebildes auf das geistige Erkenntnißvermögen nothwendig voraussetzt; so glaubt er zugleich mit letzterer auch die Annahme einer Abhängigkeit unserer Erkenntnisse von der sinnlichen Wahrnehmung wirksam bekämpft zu haben. Sonach bestreitet er dem Argument gegenüber, das aus der Unmöglichkeit einer Einwirkung der Phan-

---

1) De verit. quaest. 10. a. 6: Et secundum hoc verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu ut in intellectu possibili recipi possint.

tasiebilder auf den Geist die Unabhängigkeit seiner Erkenntnisse von der sinnlichen Erfahrung folgert, keineswegs, wie er vom Standpunkt Kleutgen's aus müßte, diese Consequenz, sondern läugnet bloß seine Voraussetzung, daß „das Phantasiebild durch keine Wirkung des intellectus agens geeignet werden könne, auf das geistige Erkenntnißvermögen zur Erzeugung des intelligiblen Bildes einzuwirken." Das kann es aber so gewiß, als es der intellectus agens durch Abstreifung des Materiellen daran in ein immaterielles Bild umzuwandeln und hiedurch dem Geiste gleichartig zu machen fähig ist [1]).

Der letzte Einwurf Kleutgen's erledigt sich damit von selber. Er lautet: „So wie Gestalt und Farbe des Körpers durch die Beleuchtung in sich selbst keine Veränderung erleiden, und wie nicht eigentlich sie, sondern das Licht, welches sie beleuchtet, im Sinne die Erkenntnißform erzeugt; also werden auch die sinnlichen Vorstellungen dadurch, daß mit ihnen sich die geistige Erkenntnißkraft vereinigt, nicht verändert, und nicht sie, sondern eben diese Kraft des Geistes, der intellectus agens, ist es, welche das intellectuelle Bild in der Vernunft hervorbringt" (S. 127). Daraus also — dies scheint mir der Sinn des Arguments — daß St. Thomas die Thätigkeit des intellectus agens als eine Beleuchtung der Sinnenbilder bezeichnet, glaubt Kleutgen schließen zu dürfen, nach der Ansicht des englischen Lehrers bringe jene „Thätigkeit überhaupt in der Sinnenvorstellung gar keine Veränderung hervor" (virtus activa in phantasmata), da ja „Gestalt und Farbe des Körpers durch die Beleuchtung in sich selbst keine Veränderung erleiden." Allein der englische Lehrer (siehe oben) erinnert ausdrücklich, daß der Vergleich zwischen dem sinnlichen und geistigen Erkennen und ihren beiderseitigen Principien nicht in Allem zutreffe. So verhalten sich z. B. die Farben, obschon man sie in gewissem Sinne mit den Phantasiebildern vergleichen kann, dennoch nicht gerade so zum körperlichen Lichte, wie diese zum geistigen. Denn die Farben — so St. Thomas an der von Kleutgen citirten Stelle — haben im Körper, dem sie in-

1) Ibid. ad 1: Formae sensibiles vel a sensibilibus abstractae non possunt agere in mentem nostram, nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales redduntur, et sic efficiuntur quodammodo homogeneae intellectui possibili, in quem agunt.

wohnen, dieselbe Seinsweise wie im Sehvermögen. Weil sonach an sich darauf einzuwirken fähig, brauchen sie nicht erst durch das Licht dazu tüchtig gemacht zu werden. Anders die Phantasiebilder. Weil sie ihrer Seinsweise wegen an sich unfähig sind von der Vernunft aufgenommen zu werden und folglich auch aus eigener Kraft auf sie einzuwirken; so wird auch das Wesen der dadurch dargestellten Dinge nicht unmittelbar durch sie dem Geiste offenbar, sondern damit seine Idee daraus enthoben werden könne, müssen sie selber erst umgewandelt und für eine solche Enthebung erst zubereitet werden, worin ihre Beleuchtung durch den intellectus agens besteht (illuminantur quidem, quia phantasmata ex virtute intellectus agentis *reddantur habilia*, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur).

Spricht so St. Thomas an der von Kleutgen citirten Stelle; so erinnert er anderswo, die Nothwendigkeit des intellectus agens zum Erkennen beruhe nur dann auf demselben Grunde wie die des materiellen Lichtes zum Sehen, wenn das Licht die Farben selber sichtbar mache, folglich auch auf sie einwirke. Nach einer andern Ansicht aber, wonach das Licht nicht auf die Farben selber (die Phantasiebilder), sondern ausschließlich auf das Mittel, in dem sie sichtbar werden, beziehungsweise das Sehorgan einwirkt, könne der intellectus agens mit dem körperlichen Lichte zwar bezüglich seiner Nothwendigkeit zum Erkennen oder Sehen, nicht aber bezüglich ihres Grundes verglichen werden [1]). Die Thätigkeit des intellectus agens besteht also nach thomistischer Lehre keineswegs „einzig darin, daß die Vernunft in sich selbst das intelligible Bild des Gegenstandes, von dem die Phantasie das sinnliche besitzt, erzeugt," sondern er bringt auch „in der Sinnenvorstellung eine Veränderung" insofern hervor, als sie dadurch für den Geist erkennbar wird. Die Schlußbemerkung

1) 1. q. 79. a. 3. ad 2: Circa effectum luminis est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles, et secundum hoc *similiter requiritur et propter idem intellectus agens ad intelligendum*, propter quod lumen ad videndum. Secundum alios vero lumen requiritur ad videndum non propter colores, ut fiant actu visibiles, sed ut medium fiat actu lucidum. Et secundum hoc similitudo, qua Aristoteles assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum, sed non propter idem.

Kleutgen's aber: „Nicht die sinnlichen Vorstellungen, sondern die Kraft des Geistes, der intellectus agens, ist es, welche das intellectuelle Bild in der Vernunft hervorbringt," läßt bekanntlich St. Thomas nur mit der Beschränkung gelten, daß die „sinnliche Vorstellung" wenigstens werkzeuglich darauf einwirke (se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium, intellectus vero agens ut agens principale et primum [1]).

Wenn Brentano (die Psychologie des Aristoteles S. 28) von der Lehre Kleutgen's mit Recht behauptet, „die aristotelische Ansicht über das Verhältniß der sinnlichen Erkenntniß zur geistigen sei hier offenbar verlassen;" so ist es in demselben Maaß die thomistische. Denn „der wirkende Verstand" — so bestimmt Brentano die aristotelische Ansicht — „erscheint nach ihr als eine vor allem Denken und daher bewußtlos [2]) wirkende

---

1) De verit. quaest. 10. a. 6. ad 7.

2) In diesem Punkte glaubt Brentano bei St. Thomas „einen gewissen Mangel an Klarheit über die Natur des wirkenden Verstandes" zu entdecken. Wenn er aber aus der Bemerkung des englischen Lehrers, „die Selbstbeobachtung lasse erkennen, daß wir es seien, die die Begriffe von den Einzeldingen abstrahiren," entnimmt, „hier habe er offenbar die Thätigkeit des wirkenden Verstandes für eine selbstbewußte Wirksamkeit gehalten" (S. 226 f); so ist dieser Schluß nur dann wirksam, wenn St. Thomas das Bewußtsein des menschlichen Geistes von seinem eigenen Erkennen als ein unmittelbares begreift. Allein nichts ist weniger thomistisch (vglch. oben). Erkennt also der Geist nach thomistischer Lehre (1. q. 87. a. 3.) zuerst den Gegenstand seines Erkennens und dann erst dieses selber; so ist mit der Behauptung, „die Selbstbeobachtung lasse erkennen, daß wir es seien, die die Begriffe von den Einzeldingen abstrahiren," noch keineswegs die Thätigkeit des wirkenden Verstandes als solche „für eine selbstbewußte Wirksamkeit" erklärt. Denn seiner abstrahirenden Thätigkeit wird sich der menschliche Geist keineswegs in demselben Acte, der sie vollbringt, sondern erst indem er auf sich selber reflectirt, bewußt. Wäre aber jede Thätigkeit, deren sich der Mensch auf diese Weise bewußt wird, schon deßhalb an sich selber „eine selbstbewußte Wirksamkeit;" dann müßte auch die vegetative dafür gehalten werden. Denn auch von ihr kann der Mensch durch „Selbstbeobachtung" erkennen, daß er es sei, der sie vollbringe. Nach thomistischer Lehre (1. q. 87. a. 1.) wird der menschliche Geist erst in dem Maaße, als er die Thätigkeit seines wirkenden Verstandes beobachtet, seiner selbst bewußt (sic seipsum intelligit intellectus noster secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis); jene Thätigkeit ist daher keineswegs schon an sich selber „eine selbstbewußte

Kraft des geistigen Theiles unserer Seele, die, **zunächst dem sensitiven Theile zugewandt**, ihm den **nöthigen Im-**

Wirksamkeit." Nicht aus einem **Freiheitsentschluß** des menschlichen Geistes, sondern aus seiner göttlichen Ebenbildlichkeit (1. q. 79. a. 4.) und seinem Verhältniß zum Körper (1. q. 85. a. 1. in corp. et ad 4.), sohin aus seiner **wesentlichen** Eigenart hat St. Thomas die „Wirksamkeit" des thätigen Verstandes abgeleitet. Die von Brentano angeführte Aeußerung des englischen Lehrers, ihre **wirkliche** Entfaltung sei in unser Belieben gestellt (contr. gent. lib. II. cap. 76. nro. 5.) widerstreitet dem keineswegs. Denn die **wirkliche** Entfaltung der abstrahirenden Thätigkeit — so erklärt St. Thomas selber jene Aeußerung — ist nicht allein durch die „Wirksamkeit" des wirkenden Verstandes, der als „eine bewußtlos wirkende Kraft" so viel an ihm selber liegt **immer thätig** ist, sondern auch durch die gehörige Zubereitung der Phantasiebilder als des Gegenstandes, woran sich seine „Wirksamkeit" entfaltet, bedingt, und **hierauf** ist allerdings der freie Wille der Einzelnen nicht ohne Einfluß, sowie es auch unter Umständen von meinem freien Willen abhängt, ob in mir gewisse „vegetative Functionen des Lebens" zum Vollzug kommen oder nicht, indem ich mich nach freier Wahl in eine Lage versetzen kann, wo sie mir möglich oder unmöglich sind, ohne daß man deßhalb zu sagen berechtiget wäre, daß sie, „mit Bewußtsein und Freiheit stattfinden." Potest autem dici, bemerkt der englische Lehrer, quod intellectus agens semper agit quantum in se est, sed non semper phantasmata fiunt intelligibilia actu, sed solum quando sunt ad hoc disposita; disponuntur autem ad hoc per actum cogitativae virtutis, cujus usus est in nostra potestate (ibid. nro. 6). Inwiefern sich aber der hl. Thomas die Thätigkeit des wirkenden Verstandes als vom freien Willen der Einzelnen abhängig gedacht hat, mag aus folgendem Ausspruch entnommen werden: Hoc quilibet in se ipso experiri potest quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet (1. q. 84. a. 7). Denn bringt der thätige Verstand die Erkenntniß eben dadurch, daß er ihren **Gegenstand** erkennbar macht, hervor, so hängt die Entfaltung seiner Thätigkeit nicht bloß von seiner eigenen Wirksamkeit ab, sondern auch von dem Vorhandensein eines für ihre Einwirkung empfänglichen Gegenstandes, den die sinnlichen Wahrnehmungsorgane, deren Tüchtigkeit durch Uebung bedingt ist, herbeizuschaffen haben. Von dem intellectus agens sagt daher St. Thomas, er verhalte sich ut faciens objecta in actu; ad quod requiritur praeter praesentiam intellectus agentis praesentia phantasmatum et bona dispositio virium sensitivarum et exercitium in hujusmodi opere (ibid. q. 79. a. 4. ad 3). Wenn ferner gesagt wird, daß „eine geistige Form des Leibes eine contradictio in adjecto wäre" und daß diese Lehre des hl. Thomas, „wenn man sie rückwärts zu ihrem historischen Ursprunge verfolgt, zuletzt auf die Neuplatoniker führt;"

puls zur Rückwirkung auf das Geistige gibt, und so die wirkende Ursache unseres Denkens wird. Er ist das Licht, welches, die Phantasmen erleuchtend, das Geistige im Sinnlichen für das Auge unseres Geistes erkennbar macht" (S. 180). Wollen aber die Thomisten, die Kleutgen bekämpft, etwas Anderes? Nach Goudin ist der wirkende Verstand ein geistiges Licht, das seine Strahlen auf die Phantasiebilder wirft und hiedurch bewirkt, daß von ihnen eine Rückwirkung auf den Geist, die ihn zu seiner Erkenntnißthätigkeit tüchtig macht, ausgehe [1]).

Kommen wir zum Schluß. Die Wirksamkeit des Geistes, wodurch er auf die Sinnenbilder umgestaltend einwirkt, muß selbst wieder auf einen Einfluß Gottes, der ihn dazu tüchtig macht, zurückgeführt werden (oportet dicere quod in anima humana sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare). Denn von dem höhern Geiste, von dem die menschliche Seele als ein creatürlicher ihr Geistesvermögen mitgetheilt erhielt (intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis), muß sie auch bei ihrer Geistesthätigkeit unterstützt werden (oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum [2]). Weil also Gott das natürliche Licht unserer Vernunft hervorbringt und leitet, tritt sie nicht ohne seine Einwirkung darauf

---

so ist zu erinnern, daß die betreffende Lehre nicht bloß die thomistische, sondern die der Kirche ist. Denn den Bestimmungen des Concils von Vienne gemäß ist die geistige Seele unmittelbar durch sich selber die Form des Körpers (quod anima rationalis seu intellectiva sit forma corporis humani per se et essentialiter) oder nach Pius IX., der diese Ansicht in seinem Brief an den Erzbischof von Köln für die katholische erklärt, die unmittelbare Form des Körpers (ut anima eaque rationalis sit vera per se atque immediata corporis forma), und das 5. Lateranconcil erklärt dieselbe Seele, welche die Form des Körpers ist, für unsterblich.

1) Philosoph. tom. III. quaest. 4. a. 2. Paris. 1851. pag. 173: Datur in anima quaedam lux spiritualis, quae irradiando phantasmata (id est res in imaginatione repraesentatas) reddit ea intelligibilia efficiendo ut ex illis resiliant species spirituales, quibus informatus intellectus potest intelligere; hanc lucem vocamus intellectum agentem.

2) 1. q. 79. a. 4.

in Thätigkeit [1]). Muß insofern die Ideenbildung als eine göttliche Wirkung begriffen werden; so bringt sie doch Gott in unserer Seele nicht unmittelbar hervor (non autem potest dici, quod iste intellectus superior faciat intelligibilia actu in nobis immediate); vielmehr ist ihre nächste Ursache ein Vermögen unserer Seele selber, ein ihr selbst inwohnendes Licht, und Gott wirkt dabei nur insofern mit, als er die Quelle dieses Lichtes ist [2]).

i) Das theologische Interesse der Erkenntnißtheorie.

An der thomistischen Erkenntnißlehre, auf deren erschöpfende Würdigung es an diesem Ort unmöglich abgesehen sein konnte, interessirt uns hier vornehmlich der Gedanke, daß der menschliche Geist durch ein Bild seines Erkenntnißgegenstandes dazu bewegt oder bestimmt werde, aus dem Zustand des bloßen Vermögens in den Erkenntnißact überzugehen (intellectus possibilis debet moveri ab intelligibili [3]). Nachdem der immaterielle Kern der Sinnenbilder, d. h. das unter der sinnlichen Hülle verborgene Wesensbild [4]), im Lichte der thätigen Vernunft seine sinnliche Beschränktheit abgelegt hat und hiedurch von der Vernunft aufgenommen zu werden fähig geworden ist, wirkt es auf sie ein, indem es ihr ihre Form und Vollendung gibt (est in intellectu ut forma et perfectio ejus [5]). Ohne ein solches Bild, das er von den Dingen außer ihm empfängt, ist der Geist die ihm eigene Thätigkeit zu vollbringen nicht im Stande

---

1) In libr. Boet. de trin. q. 1. a. 1. ad 6: In hoc ergo continue Deus operatur in mente, quod in ipsa lumen naturale causat et ipsum dirigit; et sic mens non sine operatione causae primae in suam operationem procedit.

2) De spirit. creat. quaest. unic. a. 10: Id quod facit in nobis intelligibilia actu per modum luminis participati, est aliquid animae . . . Illud vero quod facit intelligibilia per modum solis illuminantis, est unum separatum, quod est Deus.

3) De anima quaest. unic. a. 4.

4) Contr. gent. lib. II. cap. 77: Non igitur sunt intelligibilia actu, et tamen quia in hoc homine, cujus similitudinem repraesentant phantasmata, est accipere naturam universalem denudatam ab omnibus conditionibus individuantibus, sunt intelligibilia in potentia.

5) 1. q. 14. a. 5. ad 2.

(intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilium operationem, nisi in quantum perficitur per speciem intelligibilem alicujus [1]). Indem daher das Bild, dessen Aufnahme in den Geist bewirkt, daß er den Erkenntnißact vollbringe, obschon es ihm von Außen her zukommt, seine eigene Form wird, erkennt er dadurch den Gegenstand, den es darstellt [2]). Denn das Erkennen kommt eben dadurch, daß der Geist ein Bild des zu erkennenden Gegenstandes in sich aufnimmt, zu Stande [3]). Ein Bild dieser Art oder die Idee, weil erst dadurch der Geist ein erkennender wird, ist dem hl. Thomas das Princip unserer Erkenntnißthätigkeit (species intelligibilis, quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium [4]). Als eine Vollendung des Geistes wird die Idee mit ihm selber eins [5]). Auch sie wirkt auf den Erkenntnißact als bewegende Ursache ein, wird aber dabei selber bewegt, nämlich durch das sie aus dem Sinnenbild schöpfende Vernunftlicht (in intellectu est quasi primum agens lumen intellectus agentis et quasi movens motum species per ipsum facta actu intelligibilis [6]). Der Geist und die Idee bilden beide zusammen ein einheitliches Ganzes (unum completum quod est intellectus in actu intelligens [7]) und folglich sie sein Complement [8]).

Diese Lehre ist in philosophischer, sowie in theolo-

---

1) Ibid. a. 2. ad 3.

2) Contr. gent. lib. I. cap. 53: Res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species ejus sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu; existens autem in actu per hujusmodi speciem sicut per propriam formam intelligit rem ipsam.

3) 1. q. 14. a. 2: Ex hoc enim aliquid in actu intelligimus, quod intellectus noster informatur in actu per speciem intelligibilis.

4) Contr. gent. lib. I. cap. 53.

5) Ibid. lib. II. cap. 55: Intelligibile est propria perfectio intellectus; unde intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum.

6) Sent. lib. III. dist. 14. q. 1. solut. 2.

7) Ibid. lib. II. dist. 3. q. 3. a. 1.

8) Ibid. lib. III. dist. 14. q. 1. solut. 2: Nulla potentia passiva potest in actum exire nisi completa per formam activi. Und dies nothwendige Complement unseres Erkenntnißvermögens ist ein zweifaches, das Vernunftlicht und die Idee (habitus intellectivae partis conficitur ex lumine et specie intelligibili eorum quae per speciem cognoscuntur.)

gischer Hinsicht von der größten Wichtigkeit. Wir betrachten sie zunächst unter dem erstern Gesichtspunkte.

Wenn St. Thomas berichtet, Einige seien der Ansicht gewesen, daß das Sinnliche keinen bewirkenden Einfluß auf die Ideenbildung ausübe, sondern bloß durch seine Gegenwart die Veranlassung dazu sei, daß sie die Vernunft für sich allein erzeuge (non quasi actione sensibilium aliquo modo similitudines rerum ad animam perveniant, sed ipsa anima ad praesentiam sensibilium in se similitudines sensibilium format); so denkt man dabei unwillkürlich an die Lehre Kleutgen's, wonach „die Gegenwart der sinnlichen Vorstellung genügt, daß die Vernunft zur Aeußerung ihrer Thätigkeit angeregt, und diese Thätig- auf den Gegenstand der Sinnlichkeit gerichtet werde." Sed haec positio, urtheilt darüber der englische Lehrer, non videtur totaliter rationabilis. Denn eine wirkende Kraft kann bloß das, was im Grunde ihres eigenen Vermögens keimartig enthalten ist, aus sich selber hervorbringen. Wenn also die Vernunft „das intelligible Bild des Gegenstandes, von dem die Phantasie das sinnliche besitzt," dergestalt in sich selbst erzeugt, daß „keine sinnliche Vorstellung einen fernern Einfluß" (außer der Anregung durch ihre bloße Gegenwart) „auf die Entstehung der intellectuellen hat;" so müssen folgerichtig alle Ideen, welche die Vernunft auf diese Weise in sich selbst erzeugt, als schon zuvor keimartig in ihr enthalten, d. h. als angeborene bezeichnet werden [1]). Nach dem Urtheil des hl. Thomas kann man nur von diesem Standpunkt aus, welcher der platonische ist, den Einfluß der sinnlichen Vorstellung auf das geistige Erkennen, wie von Kleutgen geschieht, darauf beschränken, „daß die Vernunft zur Aeußerung ihrer Thätigkeit angeregt werde [2])," was überdies St.

---

1) De verit. quaest. 10. a. 6: Nullum enim agens nisi secundum quod est actu, agit; unde si anima format in se omnium rerum similitudines, oportet quod ipsa in se actu habeat illas similitudines rerum; et sic redibit in praedictam opinionem, quae ponit omnium rerum scientiam animae naturaliter insitam esse.

2) Contr. gent. lib. II. cap. 76. nro. 6. (sub 3): Secundum hoc phantasmata non essent per se necessaria ad intelligendum et per consequens nec sensus, sed solum per accidens quasi excitantia et praeparantia intellectum possibilem ad recipiendum; quod est opinionis Platonicae.

Thomas nur unter der platonischen Voraussetzung eines Seelenschlummers, aus dem sie geweckt zu werden braucht, für haltbar erklärt [1]). Von erworbenen Ideen, bemerkt er außerdem, läßt sich nur dann sprechen, wenn die Gegenstände, deren Ideen der Geist besitzt, einen Einfluß auf ihn ausüben (in mente enim accipiente scientiam a rebus formae existunt *per quamdam actionem rerum in animam* [2]). Sonach bleibt ohne die Annahme einer Rückwirkung des Sinnlichen auf den Geist zur Erzeugung seiner Erkenntniß die Lehre von den eingeborenen Ideen und was daran hängt — unvermeidlich.

Dies System aber, das selbstverständlich auch Kleutgen, den Ueberlieferungen seines Ordens treu, verwirft, macht — um hier nur einen der damit verbundenen Uebelstände zu erwähnen — die eigene Wirksamkeit des menschlichen Geistes sowohl zur Erzeugung seiner Ideen als auch dazu, daß sie ihm in's Bewußtsein treten — vollständig überflüssig, zumal in der ihm von Kuhn gegebenen Fassung. Denn die „dem endlichen Geiste eingeprägten (angeborenen)“ Ideen sind nach seiner Lehre „der unmittelbare Reflex, die Offenbarung des Göttlichen in ihm,“ wobei er selber nichts Anderes zu thun hat, als „die Strahlen der göttlichen Erscheinung in sich aufzunehmen,“ da „in den vollkommensten Weltwesen, den Vernunftwesen, diese Erscheinung Gottes sich zum Bewußtsein von ihm gestaltet.“ Kuhn also begreift das Erkennen des creatürlichen Geistes als eine Erscheinung Gottes in ihm, eine Theophanie! Und von diesem Standpunkt aus will er den Pantheismus bekämpfen? Bei seinem Begriffe der Menschwerdung des Logos als einer „persönlichen Erscheinung Gottes,“ womit gesagt sein soll, daß sie „nicht unter den Begriff der Action Gottes oder Manifestation seines Wesens falle“ (II. S. 588), ist schwer abzusehen, weßhalb sich die „Erscheinung Gottes“ in Christo von seiner „Erscheinung“ in der Vernunft jedes Menschen nicht nur dem Grad nach unterscheide. Denn auch die muß nach Kuhn'schem Sprachgebrauch so gewiß als eine persönliche bezeichnet werden, als sie auf einem göttlichen Freiheitsgebrauch beruht und „nicht unter den Begriff der

1) 1. q. 84. a. 4: Hujusmodi excitatio non videtur necessaria animae nisi in quantum est consopita (secundum Platonicos) quodammodo.

2) De verit. quaest. 10. a. 4.

Manifestation seines Wesens fällt.“ „Die Vernunft“ — lautet ein bekanntes Wort Cousin’s — „ist die Menschwerdung des Logos.“

Der Mensch vermag nun einmal Gottes nicht zu entrathen. Wer die alttheologische Auffassung der creatürlichen Geistesthätigkeit als einer seine Selbstthätigkeit hervorrufenden Gotteswirkung aus Rücksicht auf die modernen Vorurtheile dagegen fallen läßt; der muß in derselben Richtung noch einen Schritt weiter thun bis zur Annahme einer Erscheinung Gottes im creatürlichen Geiste! In dem Maaße als die neuere Philosophie — unter dem Einfluß des Rationalismus — den menschlichen Geist als auch in seiner Thätigkeitsäußerung von einer göttlichen Einwirkung abhängig zu begreifen verlernt hat, mußte ihr das Verständniß der traditionellen Erkenntnißlehre verloren gehen. Denn die wunderbare Wirksamkeit aus dem sinnlichen Bilde ein geistiges zu schöpfen (virtus activa in phansasmata faciens ea intelligibilia actu) wird nur dann, wenn man sie auf den göttlichen Geist zurückführt, verständlich (virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare). Auf ihn aber weist sie dadurch zurück, daß der creatürliche Geist zu seinem Erkennen selber, folglich zu seiner Thätigkeitsäußerung durch Gott unterstützt wird (oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, a quo anima juvetur ad intelligendum [1]). Wo also diese Ansicht, wie in der neuern Philosophie, verlassen ist, kann von einer Einwirkung des thätigen Verstandes auf die sinnliche Vorstellung zur Erzeugung des intelligiblen Bildes, weil er hiezu für sich allein ohne die Stärkung durch einen göttlichen Impuls nicht ausreicht, offenbar nicht mehr die Rede sein. Wenn aber der Geist bei seiner Ideenbildung auf die sinnliche Vorstellung nicht selber einwirkt; dann gewinnt entweder die Sinnlichkeit, die er dadurch beherrschen sollte, eine Herrschaft über ihn, indem sie als die einzige und vorzügliche Ursache der Ideen, während ihr die thomistische Ansicht einen bloß werkzeuglichen Einfluß darauf zugesteht, begriffen wird (die materialistische Erkenntnißlehre): oder um die Geistigkeit unserer Ideen zu retten, begreift man sie als von jedem sinnlichen Einfluß in ihrem Entstehen unabhängig, d. h. als dem Geiste angeboren, als

1) 1. q. 79. a. 4.

eine „Erscheinung Gottes, die sich zum Bewußtsein von ihm gestaltet.“ Und damit wäre dem theologischen Interesse besser gedient?

Die Lehre von einer „Erscheinung Gottes“ im menschlichen Geiste, einem „unmittelbaren Reflex des Göttlichen in ihm“ verrückt die Stellung der Kirche dem gläubigen Subject gegenüber. Fürwahr! Wenn „die göttliche Wahrheit, die Offenbarung Gottes, sei es als natürliche oder als übernatürliche, sich dem Geiste als solche unmittelbar darstellt;“ dann ist die weitere Bestimmung, daß sie auch „so von ihm ergriffen“ werde, ganz selbstverständlich. Wozu bedürfte es noch einer Vermittlung durch das Lehramt der Kirche? Wird uns doch ausdrücklich versichert, daß „der Mensch im Glauben an die ihm in seiner Vernunft oder in der unmittelbaren göttlichen Offenbarung gegebene Wahrheit sich mit Gott persönlich verbunden und so sich als unvergänglich und unsterblich weiß,“ und die Wirkung desselben Glaubens, dessen Inhalt in dem Sinne ein „gegebener“ ist, sei keine geringere als „die Entzündung des göttlichen Lebens im Menschen, die Einigung des Menschen mit Gott“ (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 249). Eine mir in meiner Vernunft gegebene Wahrheit aber oder eine Offenbarung Gottes, „die sich dem Geiste als solche unmittelbar darstellt und so von ihm ergriffen wird,“ braucht mir doch wahrlich nicht, damit ich daran glauben könne, erst durch die Kirche vorgelegt zu werden! Ihre Vermittlung ist daher auch dazu, daß sich „das göttliche Leben im Menschen entzünde,“ kurz zur Erlangung der Seligkeit — überflüssig.

Die Abhängigkeit unseres Glaubens vom Lehramt der Kirche, das ihm seinen Gegenstand anweist, steht und fällt mit der Uebernatürlichkeit des letztern, und davon kann bei einer Erkenntnißtheorie, welche von einer „Erscheinung Gottes,“ einem „unmittelbaren Reflex des Göttlichen“ in der menschlichen Vernunft redet, so gewiß nicht mehr die Rede sein, als von demselben Standpunkt aus, wie wir wissen, der Inhalt des „religiösen Glaubens,“ „die religiöse Wahrheit, daß Gott sei u. s. w., als dem menschlichen Geiste ursprünglich eigen und ihm in der Vollständigkeit ihrer Theile oder Bestimmungen immanent“ — ganz folgerichtig begriffen wird.

Der Zusammenhang des Kuhn'schen Inspirationsbe-

griffes mit seiner Erkenntnißtheorie liegt jetzt klar zu Tage. Sind die „Vernunftideen“ eine „Erscheinung Gottes, die sich zum Bewußtsein von ihm gestaltet;“ so genügt offenbar, um von einer Inspiration sprechen zu können, ihre Auffassung als „einer Bereicherung des Quells, aus welchem die wirkliche Gotteserkenntniß durch die Selbstthätigkeit des Geistes hervorgeht,“ und „von wo aus ihm alle höhere Erkenntniß der Wahrheit (unter Vermittlung der Außenwelt) entspringt.“ Denn eine höhere Wahrheitsmittheilung als durch eine „sich zum Bewußtsein von ihm gestaltende Erscheinung Gottes“ ist undenkbar. Offenbart sich also Gott dem menschlichen Geiste auf diese Weise schon „auf dem Grunde seiner Vernunft, im Quellpunkt seiner Vernunftideen;“ dann braucht Gott in den inspirirten Schriftstellern, um darin vollkommener als in den übrigen Vernunftwesen „zur Erscheinung zu kommen,“ bloß die Quelle, woraus „alle höhere Erkenntniß der Wahrheit entspringt,“ zu bereichern, und „eine Mittheilung wirklicher Erkenntniß in fertigen Vorstellungen und Begriffen“ erscheint als überflüssig, denn sind überhaupt die Vernunftideen eine „Erscheinung Gottes,“ so können die aus dieser Quelle entsprungenen „Vorstellungen und Begriffe,“ obschon „durch die Selbstthätigkeit des Geistes“ daraus hervorgegangen, als göttliche Gedanken, wie es der Begriff der heil. Schrift als des Wortes Gottes fordert, betrachtet werden. Nur können es mit demselben Rechte, weil sie aus derselben Quelle entsprungen sind, auch unsere natürlichen Erkenntnisse, und man sieht daher nicht ein weßhalb, wenn zur Erzeugung der inspirirten Erkenntniß eine Bereicherung unserer natürlichen Erkenntnißquelle ausreicht, nicht dieselbe natürliche Vernunft, da auch sie, obschon in geringerem Maaße, eine „Erscheinung Gottes“ ist, für sich allein und ohne das Dazwischentreten des kirchlichen Lehramts wenigstens zur Aneignung des inspirirten Lehrinhalts durch die Einzelnen ausreichen sollte.

Die Annahme eingeborener Ideen — dies ist das Ergebniß unserer Untersuchung — zerstört die erkenntnißtheoretische Voraussetzung der Uebernatürlichkeit des christlichen Glaubens. Denn der ist dieses auch als Erkenntnißact gerade mit Rücksicht auf den Einfluß, der den Geist seinen Inhalt fürwahrzuhalten bestimmt (siehe

S. 427). Erkennen also die Vernunftwesen jener Theorie zufolge Gott „vor Allem auf dem Grunde ihres eigenen Geistes, sofern die demselben immanente Gottesidee ihnen zum Bewußtsein kommt" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 589), so zwar, daß dabei die dem Geiste „seiner eigenthümlichen Natur gemäß eingepflanzte Idee des Absoluten" (S. 692) seinem „Denken vorleuchtet und dasselbe als Princip leitet" (S. 600), und wenn „die göttliche Wahrheitsmittheilung an den menschlichen Geist so zu sagen an der Stelle und auf dem Punkte erfolgt, von wo aus ihm alle höhere Erkenntniß (unter Vermittlung der Außenwelt) entspringt, auf dem Grunde seiner Vernunft, im Quellpunkt seiner Vernunftideen" (S. 230); — so vermag der Geist die göttliche Wahrheit als den Gegenstand seines Glaubens nur insoweit, als sie ihm immanent ist — und das ist bekanntlich „die religiöse Wahrheit, daß Gott sei u. s. w., in der Vollständigkeit ihrer Theile oder Bestimmungen" — und nur insoweit sie „ursprünglich aus ihm stammt," fürwahrzuhalten, wozu er folgerichtig schon durch seine Natur (was bereits aus dem Begriffe des Glaubens als eines unmittelbaren Fürwahrhaltens folgt) von vornherein bestimmt ist, so daß für einen ihn dazu bestimmenden höhern Einfluß, mit Rücksicht auf welchen sein Fürwahrhalten als ein übernatürliches begriffen werden könnte, kein Raum mehr übrig bleibt.

Damit ist unsere Untersuchung bei dem Punkte angelangt, wo sie von ihrer Abschweifung auf das erkenntnißtheoretische Gebiet wieder zur Lehre vom Glauben zurückkehrt. Versuchen wir also jenen höheren Einfluß, der ihm das Gepräge des Uebernatürlichen gibt und der vom Standpunkt der „immanenten Gottesidee" aus nach unserem Dafürhalten nicht zu seinem Rechte kommt, näher zu bestimmen.

3. **Damit unser Fürwahrhalten des Offenbarungsinhaltes, wie es der Begriff des christlichen Glaubens fordert, schlechthin auf der göttlichen Wahrheit als seinem Grund beruhe, ist eine übernatürliche Ergänzung unserer natürlichen Vermögen nothwendig.**

Aus dem natürlichen Unvermögen unseres Geistes schlechthin um der göttlichen Wahrheit willen (simpliciter inhaerendo primae

veritati) etwas fürwahrzuhalten, hat auch St. Thomas die Nothwendigkeit der Gnade zum christlichen Glauben abgeleitet (ad quod indiget homo adjuvari per habitum fidei [1]). Gewiß! Wenn das, wodurch ich etwas erkenne (id per quod cognoscitur quod est formalis ratio objecti) beim christlichen Glauben etwas Göttiches ist (in fide, si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima), und stützt sich deßhalb mein Glaube unmittelbar auf die göttliche Wahrheit als sein Erkenntnißmittel (unde ipsi veritati divinae fides innititur tamquam medio [2]); so wird der Mensch durch seine gläubige Aufnahme einer bestimmten Wahrheit (in Anbetracht ihres Grundes) über seine Natur hinaus erhoben, woraus weiter folgt, daß ihm ein gläubiges Fürwahrhalten des Offenbarungsinhaltes ohne eine innerliche Bewegung seines Geistes durch einen göttlichen Einfluß unmöglich ist [3]), ein Einfluß, dessen Wirkung im Geiste der hl. Thomas als eine übernatürliche Ergänzung seiner natürlichen Vermögen begreift (fides secundum hoc dicitur esse ultimum potentiae, quod complet potentiam ad eliciendum actum bonum et meritorium [4]).

Diese Lehre ist durchaus schriftgemäß. Denn daß Jemand den Offenbarungsinhalt nicht als Menschenwort, sondern als das Wort Gottes aufnimmt und ihm folglich schlechthin um der göttlichen Wahrheit willen seine Zustimmung schenkt, — bezeichnet der Apostel (1 Theſſ. 2, 13) als eine besondere Wohlthat Gottes, wofür man ihm zu unausgesetztem Danke verpflichtet ist, da Er es sei, der dies in den Gläubigen wirke (accepistis illud non ut verbum hominis, sed sicut est vere, verbum Dei, qui operatur in vobis, qui credidistis). Die Schrift nennt daher (Joh. 6, 29) den Glauben mit Vorzug das Werk Gottes (hoc est opus Dei ut credatis) und ein göttliches Geschenk (Phil. 1, 29).

---

1) 2. 2. q. 5. a. 3. ad 1.

2) Ibid. q. 1. a. 1.

3) Ibid. q. 6. a. 1: Cum homo assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus; et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam.

4) De verit. quaest. 14. a. 3. ad 7.

Das ist der Geist der Offenbarung (spiritus sapientiae et revelationis) der die Augen unseres Herzens erleuchtet, damit wir Gott erkennen (Eph. 1, 17. 18), die Offenbarung, von welcher der Herr sagt, daß sie den Weisen und Klugen vorenthalten, den Kleinen aber zu Theil werde (Matth. 11, 25). Nicht Fleisch und Blut, sondern der himmlische Vater bewirkt sie (Matth. 16, 17). Wer daher an den Sohn Gottes glaubt, der hat in sich das Zeugniß Gottes (1 Joh. 5, 10). Er selbst (2 Kor. 4, 6) gießt in unsere Herzen das Licht der Erkenntniß Gottes (ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiae claritatis Dei). Denn besteht überhaupt das ewige Leben in der Erkenntniß Gottes und Christi (Joh. 17, 3); so bewirkt auch die Geisteserneuerung, ohne die wir desselben nicht theilhaftig werden, eine Erkenntniß (Kol. 3, 10), die Erkenntniß des Geheimnisses von Gott dem Vater und Jesus Christus, und werden wir dadurch in alle Schätze der Fülle der Wissenschaft eingeführt (Kol. 2, 2). Auch die Schrift (Hebr. 11, 3) bezeichnet daher den Glauben geradezu als ein Erkennen (fide intelligimus) und den Glaubensgehorsam als eine Unterwerfung des Verstandes (2 Kor. 10, 5).

Für die Lehre, daß ein Fürwahrhalten des Offenbarungsinhaltes schlechthin auf das göttliche Zeugniß hin das natürliche Vermögen unseres Geistes übersteige, hat der große hl. Augustin gegen Pelagius gestritten. Der Wille, lehrt er, wird erst durch die Gnade vermögend den Verstand zum Fürwahrhalten der Glaubenslehren zu bestimmen (voluntas, ut ad vera credenda moveatur, non sibi sufficit, nisi per gratiam Deus opituletur). Dieser göttliche Gnadenbeistand beschränkt sich aber keineswegs auf die bloße Vorlegung des Offenbarungsinhaltes. Denn wenn Jesus auf die Bemerkung hin, nicht alle seiner Zuhörer glaubten an sein Wort, also fortfährt: „Deßhalb sagte ich euch, es könne Niemand zu mir kommen außer dem es von meinem Vater gegeben ist“ (Joh. 6, 65. 66); so wird damit das Kommen zu Christus, d. h. das gläubige Fürwahrhalten des Offenbarungsinhaltes, als ein von seiner Vorlegung verschiedenes Geschenk Gottes, weil als ein solches, das den ungläubigen unter seinen Zuhörern nicht zu Theil wird, bezeichnet[1]). Daß von

1) Epist. 186. cap. 11. nro. 38.

Zweien, welchen in gleicher Weise das Evangelium gepredigt wird und vor deren Augen die gleichen Wunder geschehen, der Eine glaubt und der Andere nicht, wäre keineswegs, wofür es St. Augustin erklärt, ein tiefes Geheimniß, wenn um die christlichen Wahrheiten schlechthin ihrer göttlichen Bezeugung wegen fürwahrhalten zu können, ihre bloße Offenbarung genügte. Denn in diesem Fall läge der Grund, weßhalb der Eine daran glaubt und der Andere nicht, in seinem freien Willensentschluß, wovon es allein abhinge, ganz offen da, und wäre folglich kein Geheimniß [1]). Seinem bekannten Worte, daß Gott in unsern Herzen auf wunderbare Weise den Glauben wirke (operatur Deus fidem nostram miro modo agens in cordibus nostris, ut credamus [2]), fügt der große Kirchenvater die weitere Erklärung hinzu, dies thue er aber nicht durch die bloße Offenbarung seines Gegenstandes, der auch denen, welche nicht daran glauben, vorgelegt wird, sondern durch die in Gemäßheit seines Gnadenrathschlusses erfolgende Berufung, welche bewirkt, daß diejenigen, an die sie ergeht, sein Wort nicht vergeblich vernehmen, sondern nachdem sie es vernommen haben, sich bekehren und daran glauben, indem sie es nicht als Menschenwort, sondern als das Wort Gottes oder schlechthin um seiner göttlichen Bezeugung willen (was sonach eine göttliche Wirkung ist) aufnehmen [3]).

Der Kuhn'sche Begriff des Glaubens als eines unmittelbaren Fürwahrhaltens ist nicht der augustinische. Nach St. Augustin ist der Glaube immer durch ein Denken vermittelt (necesse est ut omnia quae creduntur, *praeveniente cogitatione* credantur), da Niemand glaubt ohne die vorgängige Erkenntniß, daß er es solle (nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum). Zwar nicht jedes Denken ist ein Glauben, denn Viele denken gerade in der Absicht, um nicht zu glauben; allein wer glaubt, denkt zugleich, und in seinem Glauben selber liegt ein Denken, sowie umgekehrt (credendo cogitat et cogitando credit). Der Glaube ist daher ein zustimmendes Denken (ipsum credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare). Hieraus folgt aber nach dem Urtheil des hl. Kirchenleh-

1) Epist. 144. cap. 3. nro. 10.

2) De praedest. sanct. cap. 2. nro. 6.

3) Ibid. cap. 19. nro. 39.

rers das von uns behauptete natürliche Unvermögen des menschlichen Geistes die göttliche Offenbarung schlechthin um ihrer selbst willen fürwahrzuhalten, da hiezu, wenn jedes Glauben ein Denken enthält, offenbar ein guter Gedanke, dessen der natürliche Mensch aus sich selber nach der Lehre des Apostels unfähig ist, erfordert wird [1]).

Das ist auch die Lehre der Concilien, indem sie darauf dringen, daß selbst der Glaubensanfang und nicht bloß seine Vollendung die natürliche Kraft des Menschen übersteige (Arausic. II. can. 5). Denn damit ist zugleich ausgesprochen, daß ihm gleichfalls das Fürwahrhalten der Offenbarung schlechthin um der göttlichen Wahrheit willen ohne eine übernatürliche Ergänzung seiner Vermögen unmöglich sei, da sonst, was St. Augustin für pelagianisch erklärt, der Einfluß der Gnade auf unsern Glauben als eine bloße Mehrung desselben, nicht aber schlechthin als seine Bewirkung zu begreifen wäre [2]). Noch mehr. Das Arausicanum (can. 7) erklärt geradezu die dem Glaubensgegenstand geschenkte Zustimmung (si quis per naturae vigorem salutari id est evangelicae praedicationi consentire posse confirmat) und das Tridentinum (sess. VI. cap. 6) den Freiheitsentschluß unseres Geistes den ihm vorgelegten Glaubensinhalt als göttliche Offenbarung, d. h. schlechthin ihrer göttlichen Bezeugung wegen fürwahrzuhalten (fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum, credentes vera esse quae divinitus revelata sunt) für außerhalb der Tragweite seiner natürlichen Kräfte liegend.

Was der hl. Thomas von den heiligen, besonderer Mittheilungen durch Gott gewürdigten Seelen sagt, er bewirke in ihnen zugleich die Gewißheit, daß sich die Sache wirklich so verhalte (animabus sanctis loquitur in quantum eis certitudinem infundit [3]), gilt in seiner Weise auch vom christlichen Glauben. Der Grund dieser übernatürlichen Gewißheit aber ist hier die göttliche Wahrheit selber, die nicht bloß Glaubensgegenstand, sondern auch in dem Sinne Glaubensgrund ist, daß unser Fürwahrhalten des Offenbarungsinhaltes schließlich aus ihr ent-

---

1) Ibid. cap. 2. nro. 5.
2) Ibid. nro. 3.
3) De verit. quaest. 12. a. 7. ad 4.

springt (perceptio divinae veritatis tendit in primam veritatem sicut in id, in quod resolvitur sicut in causam suae credulitatis [1]). Nur im Lichte der göttlichen Wahrheit besehen ist etwas ein geeigneter Glaubensgegenstand (non habet quod sit actu credibile nisi ex veritate prima, sicut color est visibilis ex luce [2]). Der Glaube erhebt daher unsern Geist über die seinem eigenen Licht zugängliche Wahrheit bis zu der göttlichen Erkenntniß [3]).

4. Ob diese Lehre, wie Kuhn behauptet, pantheistisch sei.

Seiner Gewohnheit gemäß die von der seinigen abweichenden Ansichten mit Censuren zu belegen, sagt Kuhn von der dargestellten Lehre des hl. Thomas: „Hier geht er so weit, daß er die theologische Erkenntniß mit der göttlichen vergleicht. Wie nahe liegt diese Auffassung der Theologie der pantheistischen Auffassung der Philosophie! Nach dieser gelangt der endliche Geist zur absoluten Erkenntniß der Wahrheit durch das bloße Denken; aber dieses Denken ist ihr kein endliches, sondern das absolute Denken, das Denken des absoluten Geistes selber. Ebenso gelangt der Geist nach jener zur absoluten Erkenntniß der Wahrheit, aber gleichfalls nicht als endlicher Geist durch sein endliches Denken, sondern durch das theologische, das auf den Glauben, auf die veritas prima in Deo sich stützende Denken" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 231).

Welche Confusion! Die Erkenntniß der Wahrheit, wobei sich der Geist „auf die veritas prima in Deo stützt," vollbrächte er „nicht als endlicher Geist?" Hier wird offenbar der Glaubensgrund mit dem Glaubensact verwechselt. Weil jener in etwas Göttlichem besteht (die prima veritas), wäre auch dieser „kein endliches, sondern das absolute Denken, das Denken des absoluten Geistes selber!" Dahin führt die Unbekanntschaft mit dem richtigen Begriffe des Uebernatürlichen. Wer den Glaubensact nicht als einen übernatürlichen, der als solcher aus

1) Sent. lib. III. dist. 25. q. 1. a. 1. solut. 1. ad 4.

2) Ibid. dist. 24. q. 1. a. 1. solut. 1.

3) De verit. quaest. 14. a. 8: Oportet quod fides faciat intellectum hominis adhaerere veritati, quae in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem.

einer Naturerhöhung hervorgeht, zu begreifen weiß, der muß, da das Wesen einer Thätigkeit durch ihren Grund bestimmt wird, wenn der etwas Göttliches ist, auch das darauf „sich stützende" Denken für „das absolute Denken, das Denken des absoluten Geistes selber" halten. Fürwahr! Auf diesem Grunde, d. h. unmittelbar „sich stützend auf die veritas prima in Deo" wäre der Geist ohne eine übernatürliche Ergänzung seiner Vermögen den Glaubensact zu vollbringen „als endlicher" nicht im Stande. Sonach findet, wer den Ergänzungsbegriff der alten Theologie nicht kennt, ihre Auffassung des christlichen Glaubens als einer fides *divina* — nothwendig pantheistisch.

Wie überaus engherzig ist doch diese moderne Theologie im Vergleich mit der alten! Man kann bei dieser Wahrnehmung nicht umhin, sich erstaunt die Frage zu stellen, worin denn die liberale Geistesrichtung, wofür sie einzutreten vorgibt, eigentlich bestehe.

5. Der wahre Grund des Kuhn'schen Widerspruches gegen den alttheologischen Glaubensbegriff.

„Die nothwendige Folge," bemerkt er, „der absoluten Ueberhebung des Glaubens über die Vernunft, durch welche die Selbstständigkeit der Philosophie mit einem Schlage vernichtet wird, war die Reaction der Philosophie gegen die Theologie, welche sich jedoch, so lange die Principien der letztern nicht in ihrer Unwahrheit erkannt waren, in keiner andern Weise Geltung zu verschaffen wußte, als in der bekannten Aufstellung, daß etwas in der Philosophie wahr sein könne, was es in der Theologie nicht ist, und umgekehrt. So suchte man beide Wissenschaften, indem man das sie einigende Band der Wahrheit zerriß, weil es für die Philosophie erdrückend geworden war, gänzlich von einander zu trennen, und erblickte in dieser Trennung das einzige Asyl für die Philosphie" (S. 282).

Wenn der christliche Glaube, wie es die alte Theologie will, unmittelbar auf der göttlichen Wahrheit als seinem Grunde ruht [1]), dann bildet er allerdings das „einigende Band" zwischen

1) S. *Thomas* de verit. quaest. 14. a. 8. ad 16: Ipsum autem testimonium veritatis primae se habet in fide ut principium in scientiis demonstrativis.

der Philosophie, die ja auch nach Wahrheit strebt, und der Theologie als der Wissenschaft seiner Folgerungen. Und dies Band wäre für erstere „erdrückend" geworden? Indem der neue Glaubensbegriff Kuhn's ihre Befreiung davon bezweckt, ist seine Tendenz allerdings die liberale im heutigen Sinne dieser Bezeichnung. „Denn," wie Jörg treffend bemerkt, „der eigentliche Kernpunkt unseres heutigen oder des sogenannten modernen Liberalismus ist nichts Anderes als der Satz, daß das Religiöse grundsätzlich zu trennen sei von dem Politischen und Socialen" (Hist.-polit. Bl. B. 60. S. 237). So unverkennbar also die Kuhn'sche Theologie in ihrem Bestreben, die Philosophie von dem sie „erdrückenden" Glaubensband zu befreien, dem Grundgedanken des modernen Liberalismus huldiget; ebenso augenscheinlich ist sein Widerspruch mit sich selber, wenn Kuhn dasselbe Band, wovon er behauptet, daß es „für die Philosophie erdrückend geworden war," — als ein „Band der Wahrheit" bezeichnet. Der Anschluß an die Wahrheit könnte für die menschliche Vernunft „erdrückend" und ihrer freien Bewegung gefährlich werden! Soll sie sich also, um ihre Freiheit zu retten, an den Irrthum anschließen? Wenn nicht; dann muß entweder die Philosophie, für die „das Band der Wahrheit," worauf ihre Eintracht mit der Theologie beruhte, „erdrückend geworden war," die Principien der letztern zu corrigiren berechtiget sein, was sie auch nach dem Kuhn'schen Grundsatz, daß „dem Satze: der wahren Philosophie darf die Theologie nicht widersprechen, die Principalität zukommt" (Theol. Quartalschr. 1862 S. 586), unbestreitbar ist; oder die durch das Interesse ihrer „Selbstständigkeit" geforderte „Reaction" derselben gegen die Theologie wußte sich allerdings „in keiner andern Weise Geltung zu verschaffen, als in der bekannten Aufstellung, daß etwas in der Philosophie wahr sein könne, was es in der Theologie nicht ist, und umgekehrt;" wobei wir bloß gegen die Insinuation, daß diese kirchlich verworfene Aufstellung (concil. Lateran. V.) „die nothwendige Folge" des thomistischen Glaubensbegriffes gewesen sei, nachdrücklichst Verwahrung einlegen.

Dieser Behauptung Kuhn's, daß sich die Lehre des hl. Thomas gefährlichen Irrthümern nähere oder sie zur „nothwendigen Folge" habe (vglch. S. 26 die Auslassung Döllinger's), entspricht seine Bezeichnung der gegen die Scholastik „unter dem

Einfluß der großen Ereignisse des 15. und 16. Jahrhunderts eingetretenen Reaction" als einer „wohlberechtigten" (S. 463). „Die mystische Geistesrichtung," schreibt er, „konnte sich von Anfang an mit der trockenen, überwiegend verstandesmäßigen aristotelischen Scholastik nicht befreunden. Eine so rein theoretisch und objectiv gehaltene Wissenschaft des Glaubens, bei der das Gemüth gänzlich leer ausgeht und die für das subjectiv practische Interesse (das Seelenheil) so völlig unfruchtbar sich erweist, schien ihnen (den zur Mystik hinneigenden Geistern!) nicht allein unnütz, sondern selbst verderblich, eine wahre Ertödtung des lebendig machenden Glaubens. Im Zusammenhange mit diesem Motiv war es die Ueberzeugung Vieler, daß gerade das unmittelbar christliche Dogma, die Lehre von dem Verderbniß des natürlichen Menschen, von der Macht der Sünde und von der Kraft und Wirksamkeit der göttlichen Gnade in Christo in der scholastischen Doctrin durch fremdartige philosophische Elemente getrübt und überhaupt nicht zu ihrem wahren und vollen Ausdruck gelangt sei" (S. 464. 466).

In Anbetracht der unverkennbaren Uebereinstimmung der tridentinischen Beschlüsse über das „unmittelbar christliche Dogma" mit der „scholastischen Doctrin" darüber muß folgerichtig behauptet werden, daß es auch in ihnen nicht, wenn nicht in dieser, „überhaupt zu seinem wahren und vollen Ausdruck gelangt sei." Erklärt also Kuhn diese „Ueberzeugung Vieler" bezüglich der „scholastischen Doctrin" für eine „wohlberechtigte Reaction" dagegen und hat er selber für diese Auffassung kein Wort der Mißbilligung; so erscheint seine weitere Aufstellung, daß „was die kirchliche Lehre z. B. in Betreff der Erbsünde eigentlich und ganz bestimmt besagen will, gar nicht so unzweifelhaft aus demjenigen hervorgehe, was die Kirche darüber zuletzt gegen die Reformatoren ausgesprochen hat" (S. 208), so befremdlich sie sich auch im Munde eines Katholiken ausnimmt, — immerhin als consequent und ganz im Geiste seiner Theologie.

6. Der Kuhn'sche Begriff der Glaubenswissenschaft.

Die Theologie ist dem hl. Thomas in dem Sinn Glaubenswissenschaft, weil die Principien, woraus sie ihre Sätze ab-

leitet, nur im übernatürlichen Lichte des Glaubens auf die rechte Weise, d. h. so wie es zur Verwirklichung der Theologie als Wissenschaft nothwendig ist, erkannt werden [1]; weßhalb sich dabei das Geschäft der natürlichen Erkenntniß außer der Ableitung der theologischen Folgerungen aus ihren Principien (der dogmatische Beweis) auf die Lösung der dagegen gemachten Einwürfe zu beschränken hat, indem ein Beweis derselben aus reiner Vernunft unmöglich ist [2]).

Dies Verfahren bezeichnet der Tübinger Theologe als unwissenschaftlich. „Eine bloß analogische Analyse der dogmatischen Wahrheiten," meint er, „und ein bloßes Ratiociniren aus den ihnen zu Grund liegenden allgemeinen Begriffen ist nicht das ächte wissenschaftliche Verfahren, sondern ein bloß scheinwissenschaftliches. Durch ein solches Verfahren wird das, was wir schon wissen und uns gewiß ist (nämlich auf Grund des Glaubens), bloß klar gemacht; und darin besteht eben seine wissenschaftliche Unächtheit, daß es sich den Schein gibt, als würde durch dasselbe wissenschaftlich wahr gemacht, was bisher bloß unmittelbar wahr, auf Auctorität angenommen war" (S. 243). Nach Kuhn also nimmt der Theologe die Glaubenswahrheiten nicht bloß „auf Auctorität" an. Denn ihm zufolge „kann eine wissenschaftliche, begriffliche Erkenntniß des Glaubensinhaltes nur daraus hervorgehen, daß wir die Vernunfterkenntniß auf denselben anwenden und durch sie als Mittel ihn begreifen; ohne dies bliebe nichts Anderes übrig, als eine formell logische Behandlung des Glaubens, die den Namen einer wissenschaftlichen Erkenntniß desselben nicht verdiente" (S. 235). Die Unzulässigkeit dieses Begriffes der Glaubenswissenschaft, wobei die theologische Erkenntnißweise mit der philosophischen verwechselt wird, steht seit dem päpstlichen Schreiben vom 11. December 1862 (siehe oben S. 359) außer Frage. Vernehmen wir inzwischen seine Begründung.

„Man hat gemeint" — argumentirt Kuhn — „die Geheim-

---

1) 1. q. 1. a. 2: Hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae.

2) Ibid. a. 8: Si vero adversarius nihil credat eorum quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem.

nisse des Glaubens ließen sich nicht direct erkennen und verstehen (geschweige völlig begreifen und durchdringen), sondern nur gegen den Vorwurf des Widerspruchs mit sich selbst (der logischen Unmöglichkeit) und mit unläugbaren Wahrheiten der Vernunft (der metaphysischen Unmöglichkeit) vertheidigen; es ließe sich nicht nachweisen, daß sie wahr und für die Vernunft acceptabel, sondern nur, daß sie nicht unwahr, daß die Einwürfe der Vernunft gegen sie keine nothwendigen und stichhaltigen Wahrheiten seien. Allein hier ist das Eine von dem Andern nicht zu trennen. Man kann den Vorwurf des Widerspruchs oder der Vernunftwidrigkeit nur auf Grund der nachweisbaren innern Uebereinstimmung des Dogma mit dem Denken und vernünftigen Erkennen ablehnen; sonst wäre die Vertheidigung desselben eine bloß äußerliche, die auf den Gegner keinen Eindruck macht" (S. 244).

Dagegen haben wir erstens zu erinnern, daß hier wieder einmal zwei Dinge, welche wohl zu unterscheiden sind, miteinander verwechselt werden. Die „Wahrheit" der Geheimnisse des Glaubens läßt sich allerdings aus reiner Vernunft nicht nachweisen, wohl aber, daß sie „für die Vernunft acceptabel" sind, d. h. ihre G l a u b w ü r d i g k e i t, welche mit ihrer Wahrheit nicht zu verwechseln ist. Nur diese Confusion ermöglicht ihm die tendenziöse Klage, daß es bei der alttheologischen Auffassung, die er nach seiner Weise mit der „altprotestantischen" verwechselt, „nur Glauben und nichts als Glauben gäbe" (S. 236). Zweitens ist nicht schwer einzusehen, daß sich der Vorwurf des Widerspruchs und der Vernunftwidrigkeit noch auf anderem Weg, außer dem Nachweis der „inneren Uebereinstimmung des Dogma mit dem Denken" aus reiner Vernunft — ablehnen lasse. Ist es etwa hiezu nicht genug, daß ich zeige, es seien die Gründe, auf die sich jener Vorwurf stützt, unstichhaltig?

Kuhn nennt eine solche Vertheidigung des Dogma „eine bloß äußerliche, die auf den Gegner keinen Eindruck macht." Entweder also wußte er nicht, daß St. Thomas und die gesammte classische Theologie keine andere für möglich hält, oder da ihm dies nicht unbekannt bleiben konnte, so sollte damit i h r e Vertheidigung des Dogma getroffen werden. Ob wohl die seinige einen größern „Eindruck auf den Gegner macht?"

III. Das Wissen vor dem Glauben.

1. Die apologetische Methode Kuhn's.

„Die apologetischen Beweise," lehrt er, „sind keine rein philosophischen, sondern theologische Beweise gemäß dem Princip der fides quaerens intellectum; sie gehen vom Glauben aus und führen zur Erkenntniß des Glaubens" (S. 263). Dagegen lehrt die Kirche auf das Bestimmteste, daß sie nicht vom Glauben ausgehen, indem sie den Satz aufstellt: Fides ad probandam Dei existentiam contra atheum allegari convenienter nequit (thesis 1. a Bautain subscript. 8. Sept. 1840). Diese Methode ist nach dem Urtheil der Kirche deßhalb unpassend, weil der Glaube die Anerkennung der Offenbarung als einer göttlichen Kundgebung, wozu uns die „apologetischen Beweise" führen sollen, voraussetzt (fides posterior est revelatione, proindeque ad probandam Dei existentiam et caet.). Sonach bewegt sich die Kuhn'sche Behauptung, daß jene Beweise „vom Glauben ausgehen," in dem offenbarsten Cirkel, indem sie, was dadurch bewiesen werden soll, als bereits bewiesen voraussetzt!

Wenn, wie uns von Kuhn gesagt wird, „die denkende Vernunft von sich aus als objective Vernunft, unabhängig von allen subjectiven Einflüssen und Erfahrungen die Offenbarung als Thatsache gar nicht erkennen kann," d. h. wenn sie unabhängig vom Glauben „nur die Möglichkeit einer Offenbarung" erkennt (S. 263); so kann sie überhaupt zum Glauben gar nicht geführt werden. Denn dahin gelangt sie nur mittelst der Offenbarung, welche daher, bevor sie den Menschen zum Glauben führen kann, als solche (ihrer Thatsache nach) erkannt sein muß. Dies will die Kirche durch die weitere Bestimmung (thes. 5.), daß ein natürlicher Vernunftgebrauch dem Glauben vorangehe und mit Hülfe der Offenbarung und Gnade den Menschen dazu führe (rationis usus fidem praecedit et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit).

Mit diesen kirchlichen Bestimmungen sucht sich die Kuhn'sche Theologie durch die Wendung, daß der Glaube, auf dem „alle Gotteserkenntniß beruht," als ein „natürlicher oder Vernunftglaube" zu betrachten sei (S. 623), in Einklang zu setzen. Daß sie aber hiedurch die Sache nur schlimmer macht, indem sie da-

nach folgerichtig auch den rechtfertigenden Glauben für einen natürlichen erklären muß[1]), ist oben ausführlich gezeigt worden (vglch. S. 418—422). Indessen auch abgesehen hievon muß der Kuhn'sche Versuch als mißlungen bezeichnet werden. Denn dieselbe Annahme eines dem christlichen Glauben vorangehenden natürlichen oder Vernunftglaubens, wodurch er hier (i. J. 1862) seine Lehre, daß „alle Gotteserkenntniß auf Glauben beruhe," mit der Kirchenlehre zu versöhnen sucht, — hat er noch kurz zuvor (i. J. 1860) auf das Bestimmteste verworfen! Damals nämlich schrieb er gegen Clemens, der ihm gegenüber auf die Anerkennung einer dem christlichen Glauben vorangehenden natürlichen Erkenntniß drang: „Diesem Räsonnement liegt die von spätern Theologen, wie Lugo, ausgebildete Theorie zu Grunde, vermöge der der Glaube als fides humana und divina unterschieden und gelehrt wird, daß jene dieser vorhergehen und so der Glaube sich als ein vernünftiger erweisen müsse. Diese Theorie ist nicht die unserige" (Philosophie und Theologie S. 49).

Nicht minder verfehlt ist seine weitere Bemerkung (S. 51), daß die bezügliche Thesis gegen ihn schon deßhalb nicht angerufen werden könne, weil sie gegen den Traditionalismus, den auch er verwerfe, gerichtet sei. Als ob nicht ein und dieselbe Wahrheit zwei einander entgegengesetzte Irrthümer zugleich ausschließen könne! Die Kuhn'sche Theologie ist allerdings vielmehr der Antipode des Traditionalismus als sein Ableger. Allein genügt dies zu ihrer Rechtfertigung? Eine in unseren Tagen einflußreiche theologische Richtung liebt es, die Gefahren des Traditionalismus, dem wir nicht huldigen, als möglichst groß darzustellen. Der Versuch Kuhn's, diese Männer seiner Lehre durch Hervorkehrung ihrer antitraditionalistischen Tendenz, was ihm theilweise auch geglückt ist, günstig zu stimmen, war um so geschickter, als ihm eben dadurch auch dem modernen Liberalismus gefällig zu sein gelungen ist. Denn der haßt nichts mehr, als gerade die vom Traditionalismus, wenn auch einseitig und

---

1) Daß außer dem übernatürlichen Autoritätsglauben noch ein anderer Glaube, wie er immer genannt werde, zur Rechtfertigung hinreiche (fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad justificationem sufficit), ist ein kirchlich verworfener Lehrsatz (propos. 23. damnat. sub Innocent. XI. d. 2. Mart. 1679).

deßhalb nicht ohne irrthümliche Zuthaten, vertretene Grundidee. Wer daher die Kuhn'sche Theologie gerade wegen ihres schroffen Gegensatzes gegen den Traditionalismus, dessen Einseitigkeit wie gesagt auch wir keineswegs verkennen, günstiger als wir zu beurtheilen geneigt ist, der möge wohl zusehen, ob er nicht hiedurch dem Umsichgreifen einer andern Geistesrichtung, die viel gefährlicher als jener, zumal in unsern Tagen ist, wider Willen Vorschub leiste! Während der verurtheilte Traditionalismus keine natürliche Gotteserkenntniß für möglich hält, kennt Kuhn (vglch. S. 418 ff.) nur eine solche. Was ist besser?

Eine bemerkenswerthe Wendung gibt Herr Schmid, der Vertheidiger Kuhn's, der kirchlichen Bestimmung, daß ein Vernunftgebrauch dem Glauben vorangehe und den Menschen mit Hülfe der Offenbarung und Gnade zu ihm hinführe (rationis usus fidem praecedit et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit). Von den zwei Dingen, welche hier eingeschärft werden, daß dem Glauben ein Vernunftgebrauch vorangehe, dadurch aber die Offenbarung und Gnade nicht überflüssig werde, läßt er das erste ohne Weiteres weg. „Die dem christlichen Glauben vorangehende Vernunft," lautet seine Deutung, „vermag von sich aus als objective Vernunft unabhängig von allen subjectiven Einflüssen und Erfahrungen nur die Möglichkeit einer Offenbarung, nicht aber ihre thatsächliche Wirklichkeit und Wahrheit zu erkennen; zum übernatürlichen Heilsglauben — das ist der Sinn jener These — führt sie den Menschen nur mit Hülfe der Offenbarung und der Gnade" (Wissenschaftl. Richt. S. 256). Der Dogmatiker von München findet hier abermals in den dogmatischen Quellen das gerade Gegentheil von dem, was sie wirklich sagen. Denn daß die Kirche unter dem Vernunftgebrauch, wovon sie lehrt, daß er dem Glauben vorangehe und den sie folglich als „unabhängig von allen subjectiven Einflüssen und Erfahrungen," beziehungsweise vom Glauben selber, begreift, gerade die Erkenntniß der „thatsächlichen Wirklichkeit" der übernatürlichen Offenbarung verstehe, beweist die unmittelbar darauffolgende 6. Thesis: Ratio cum certitudine authenticitatem revelationis Judaeis per Moisen et Christianis per Jesum Christum factae (sohin „die Offenbarung als Thatsache") probare valet. Oder vermöchte dies die Vernunft nicht unabhängig vom Glauben? Dieser Ausflucht kommen die 3. und

4. Thesis zuvor, indem sie feststellen, daß der fragliche Beweis für die „thatsächliche Wirklichkeit" der übernatürlichen Offenbarung auf rein geschichtlichem Weg, sohin unabhängig vom übernatürlichen Glauben, nicht bloß geführt werden könne [1]), sondern auch müsse, damit von dem Ungläubigen vernünftiger Weise gefordert werden könne, sich ihr zu unterwerfen [2]).

Bei diesem Mißverständniß ist der Dogmatiker von München vollständig bona fide. Denn die Kuhn'sche Theologie, in deren Ideen er befangen ist, macht ihm durch ihre Verwischung des Unterschiedes einer natürlichen und übernatürlichen Erkenntniß die dogmatische Sprache der Kirche durchaus unverständlich. Weil er zwischen der Erkenntniß der „thatsächlichen Wirklichkeit" der christlichen Offenbarung, d. h. ihrer Glaubwürdigkeit (die dem Glauben vorangehende natürliche Erkenntniß) und der ihrer „Wahrheit" (die übernatürliche Erkenntniß) nicht unterscheidet; so meint er, daß weil diese unabhängig vom Glauben unmöglich ist, es auch jene sei. Diese Confusion läßt Kuhn selber von seiner eigenen apologetischen Methode die merkwürdige Aeußerung thun: „Diese unsere Ansicht stimmt auch allein mit der christlichen Lehre überein" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 263). Denn — das ist der Beweis — die denkende Vernunft vermag aus sich selber „keinen eigentlichen und rein philosophisch stringenten Beweis für die Thatsache des Christenthums als absolute Offenbarung zu liefern und das übernatürliche Motiv des Glaubens zu ersetzen" (S. 264).

Allerdings vermag sie dieses aus sich selber nicht. Allein ist sie deßhalb auch „die Offenbarung als Thatsache zu erkennen" aus sich selber unvermögend? Nur dann, wenn diese Erkenntniß derselben Ordnung angehört, wie die auf dem „überna-

1) Thesis 3: Revelationis Christianae probatio ex miraculis Christi desumta, quae testium ocularium sensus mentesque percellebat, vim suam atque fulgorem quoad subsequentes generationes non amisit. Haec eadem probatio in traditione omnium Christianorum orali et scripta reperire est. Qua duplici traditione illis demonstranda est, qui vel eam rejiciunt, vel quin admittant, requirunt.

2) Thesis 4: Non habemus jus ab incredulo requirendi ut divini Salvatoris nostri resurrectionem admittat, priusquam certae probationes ipsi administratae fuerint; istaeque probationes ex eadem traditione per ratiocinationem deducuntur.

türlichen Motiv des Glaubens" beruhende. Wenn also Kuhn eine Erkenntniß der „Offenbarung als Thatsache" unabhängig vom Glauben (was offenbar eine *natürliche* Erkenntniß wäre) *aus dem* Grunde, weil sonst „die denkende Vernunft" aus sich selber „das übernatürliche Motiv des Glaubens zu ersetzen" vermöchte, für unmöglich erklärt; so begreift er dabei offenbar auch die auf *ihm* beruhende Erkenntniß — als eine *natürliche*! Die *Verkennung der Uebernatürlichkeit der Glaubenserkenntniß* ist der Grundfehler der Kuhn'schen Theologie, der sich durch alle ihre Ausführungen hindurchzieht.

„Man kann sich nicht in das Christenthum hinüber- und hineinphilosophiren" (S. 264). Das sagen auch wir, und auch wir bekennen uns zu dem weitern Satze: „Daß das Christenthum die vollendete Gottesoffenbarung sei, diese Erkenntniß, diese Ueberzeugung, wem immer sie lebendig und unzweifelhaft feststeht, ist in ihrem tiefsten Grunde und ihrem eigentlichsten Wesen *Glaube*" (Philosophie und Theologie S. 50). Dieser Glaube aber — das ist die Kluft, wodurch unsere Theologie von der Kuhn'schen getrennt wird — ist uns ein *übernatürlicher* und ihm ein *natürlicher* oder Vernunftglaube!

Weil wir den christlichen Glauben als eine *übernatürliche* Erkenntniß begreifen; *deßhalb* verlangen wir, daß ihm eine natürliche von der „Offenbarung als Thatsache" — vorangehe. Denn als ein übernatürlicher setzt der christliche Glaube, wie uns die Kirche erklärt hat, die Offenbarung, die ihm seinen Inhalt gibt, folglich ein natürliches Urtheil über die „Offenbarung als Thatsache" — voraus (fides, donum coeleste, posterior est revelatione). Aus demselben Grunde aber, d. h. wegen der Uebernatürlichkeit des christlichen Glaubens, ist die ihm vorangehende *natürliche* Erkenntniß der „thatsächlichen Wirklichkeit" einer übernatürlichen Offenbarung *bloße* Voraussetzung des Glaubens und nimmermehr sein „übernatürliches Motiv zu ersetzen" im Stande. Denn wie wäre dies möglich, wenn sie selber, weil eine natürliche, einer niedrigern Ordnung als der Glaube, der nach unserer Auffassung ein schlechthin *übernatürlicher* ist, angehört? Deßhalb — so hat schon St. *Thomas* das Kuhn'sche Bedenken gelöst — tritt die Abhängigkeit des Glaubensactes von einer vorgängigen *natürlichen* Erkenntniß seiner Uebernatürlichkeit nicht zu nahe. Denn sie wirkt auf sein Entstehen bloß

äußerlich ein und kann folglich nicht als seine eigentliche und vorzügliche Ursache begriffen werden, was vielmehr der den Geist innerlich dazu antreibende Beweggrund, also hier die göttliche Wahrheit ist, die eben dadurch, daß sie dieses ist, den unter ihrem Einfluß vollbrachten Glaubensact als einen übernatürlichen erscheinen läßt[1]).

Dazu kommt, daß wie bereits bemerkt worden ist (vglch. oben S. 362), die Vernunft in Bezug auf „die Offenbarung als Thatsache" aus sich selber zu keiner eigentlichen Evidenz zu gelangen vermag. Was also erkennt sie hierüber? Ihre Glaubwürdigkeit. Der Glaubensinhalt, lehrt St. Thomas, kann in zweifacher Hinsicht in Betracht kommen, sowohl an sich als hinsichtlich seiner Glaubwürdigkeit (sub communi ratione credibilis). In jener Hinsicht ist er kein Gegenstand evidenter Erkenntniß, wohl aber in dieser, da Niemand vernünftiger Weise eine bestimmte Wahrheit als durch Gott geoffenbart annehmen kann, ohne zuvor, sei es gestützt auf die Wunder, wodurch sie Gott bezeugt hat oder um anderer Gründe willen, mit Evidenz geurtheilt zu haben, daß er es solle (non enim crederet nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid hujusmodi[2]). Dieselbe Unterscheidung gilt für „die Offenbarung als Thatsache." Nicht diese an sich selber, sondern bloß ihre Glaubwürdigkeit soll mir evident werden. Diese Unterscheidung aber, wie Cajetan zu der angezogenen thomistischen Stelle bemerkt, ist deßhalb eine berechtigte, weil die Glaubwürdigkeit einer Sache keineswegs wie ihre Erkennbarkeit ein Verhältniß des Geistes zu ihr selber, sondern zu den sie bezeugenden Organen ausspricht (scibile namque est aliquid ex se, credibile autem ex testimonio). Wem sonach die Erkennbarkeit einer Sache evident ist, ist es auch ihre Wahrheit, nicht aber dem, der bloß ihre Glaubwürdigkeit mit Evidenz erkennt. Denn damit erkenne ich sie keineswegs an sich (ihre Wahrheit), sondern bloß ihre Bezeugung als eine solche, der man vernünftiger Weise Glauben schenken kann und muß (si autem constat,

---

1) 2. 2. q. 6. a. 1. ad 1: Per scientiam gignitur fides et nutritur per modum exterioris persuasionis, quae fit ab aliqua scientia; sed principalis et propria causa fidei est id quod interius movet ad assentiendum.

2) Ibid. q. 1. a. 4. ad. 2.

aliquid esse credibile, non constat propterea esse verum, sed testimonia esse talia, ut illud sit credibile). —

Ist sohin nach unserer Auffassung der christliche Glaube in dem Sinn ein vernünftiger Gehorsam (rationabile obsequium), weil dem Willensentschluß, der den Geist dazu bestimmt, ein vernünftiges Urtheil über die Glaubwürdigkeit seines Gegenstandes vorangeht; so muß dagegen nach der Ansicht Kuhn's „die Vernünftigkeit des Glaubens, die allerdings festgehalten werden muß, darin gefunden werden, daß die Hingabe an Gott ein selbstthätiger Vernunftact (intellectueller und praktischer) des Menschen, ein rationabile obsequium ist, obgleich er nicht das Ergebniß vorgängiger Untersuchung und Ueberzeugung, sondern ein unmittelbarer Vernunftact ist" (Philosophie und Theologie S. 52). Begreift also Kuhn den christlichen Glaubensact gerade weil und insoweit unsere Vernunft dabei selbstthätig ist, als einen vernünftigen; so wäre er folgerichtig in dem andern Betrachte, in dem sie durch Gott dazu bewegt wird, — kein rationabile obsequium. Das also, was den Glauben zum christlichen und übernatürlichen macht — und das ist er eben deßhalb, weil Gott den Geist dazu bewegt — machte ihn nicht zugleich zum vernünftigen, sondern würde dies höchstens nicht verhindern! Anders nach unserer Anschauung. Danach ist der Glaubensact eben dadurch, was ihm den Stempel des Uebernatürlichen aufdrückt, durch die darin enthaltene Unterwerfung des Geistes unter die göttliche Wahrheit, — im vorzüglichen Sinne ein vernünftiger. Denn nichts, bemerkt Pius IX., ist vernünftiger, als das unzweifelhaft fürwahrzuhalten, wovon gewiß ist, daß es durch Gott, der weder getäuscht werden noch täuschen kann, beglaubigt sei[1]). Der Geist urtheilt, daß in dem einen oder andern Fall eine göttliche Kundgebung als wirklich vorhanden vernünftiger Weise angenommen werden könne, und da es unter dieser Voraussetzung, aber nur dann, als durchaus vernunftgemäß erscheint, sie als das, als was sie sich ankündigt, d. h. als eine göttliche Mittheilung anzunehmen; so ist der

1) Encycl. d. 9. Nov. 1846: Quis enim ignorat vel ignorare potest, omnem Deo loquenti fidem esse habendam, nihilque rationi ipsi magis consentaneum esse quam iis acquiescere firmiterque adhaerere, quae a Deo, qui nec falli nec fallere potest, revelata esse constiterit?

Act, worin der Geist dies thut und sein Urtheil dem göttlichen unterwirft — ein vernünftiger Gehorsam. So erklärt auch der heil. Vater diesen biblischen Begriff. Damit sich die menschliche Vernunft, erinnert er, in Sachen der Religion nicht täusche, muß sie die Thatsache der göttlichen Offenbarung sorgfältig untersuchen, um hiedurch die Gewißheit darüber, daß Gott gesprochen, zu erlangen. Den seinen Mittheilungen hierauf geschenkten Glauben bezeichnet der Apostel als einen „vernünftigen Gehorsam [1]."

Wäre aber der Glaube dieses auch dann, wenn er so, wie Kuhn will, zu Stande käme? Wer eine ihm als Wort Gottes vorgelegte Wahrheit als dieses aufnimmt, ohne daß er „seine Ueberzeugung abhängig macht von einer erst anzustellenden Prüfung," indem er „vielmehr auf jede im Wege der Untersuchung oder Vermittlung mögliche Vergewisserung freiwillig verzichtet;" von dem muß offenbar gesagt werden, daß er „geschwind glaube," was die Schrift (Ecclesiastic. 19, 4) nicht ansteht, für ein Zeichen des „Leichtsinns" zu erklären (qui credit cito, levis corde est). Und ein solcher Glaube wäre ein vernünftiger? Muß nach Kuhn der Grund seiner Vernünftigkeit darin gefunden werden, daß die Vernunft das Organ ist, womit ich ihn vollbringe; so wäre jeder Glaube, auch der, womit ich etwas augenscheinlich Falsches fürwahrhalte — ein vernünftiger, weil auch er „ein selbstthätiger Vernunftact (intellectueller und praktischer) des Menschen" wäre.

Damit also mein Glaube ein vernünftiger sei, ist es keineswegs genug, daß er mittelst meiner Vernunft vollbracht werde; auch sein Gegenstand muß ein solcher sein, den fürwahrzuhalten als vernunftgemäß erscheint. Das ist aber eine mir als Gottes Wort verkündigte Lehre dem Wort der Schrift gemäß (Pslm. 92, 5), daß die göttlichen Zeugnisse überaus glaubwürdig seien, nur dann, wenn ihre Verkündigung von solchen Umständen begleitet ist (Hebr. 2, 3. 4), daß Niemand an ihrer göttlichen Bezeugung vernünftiger Weise zweifeln kann (cum initium

---

1) L. c.: Humana quidem ratio, ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinae revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet, Deum esse locutum, ac eidem quemadmodum sapientissime docet Apostolus, rationabile obsequium exhibeat.

accepisset enarrari per Dominum ab eis, qui audierunt, in nos confirmata est, nämlich die Kunde von unserem Heil, contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus et Spiritus sancti distributionibus). Die Glaubwürdigkeit des Christenthums ist so einleuchtend (2 Kor. 4, 4), daß man, um sie nicht zu erkennen, von dem Gott dieser Welt verblendet sein muß (Deus hujus saeculi excaecavit mentes infidelium, ut non fulgeat illis illuminatio evangelii gloriae Christi). Fürwahr! ruft Pius IX. aus, es gibt nichts Gewisseres, als unser Glaube ist, nichts, das sicherer und heiliger wäre und sich auf festere Grundlagen stützte. Die Vernunftbeweise für seinen göttlichen Ursprung sind so einleuchtend und in der ganzen geschichtlichen Erscheinung des Christenthums gibt sich die göttliche Weisheit und Macht so augenscheinlich kund, daß Jedermann mit Leichtigkeit den christlichen Glauben als ein göttliches Werk (folglich die Offenbarung auch „als Thatsache") erkennen kann[1]).

Der Kuhn'sche Begriff des Glaubens als einer von jeder „vorläufigen Ueberlegung und Ueberzeugung" unabhängigen „Hin-

1) L. c.: Quam multa, quam mira, quam splendida praesto sunt argumenta, quibus *humana ratio* luculentissime evinci omnino debet, divinam esse Christi religionem et omne dogmatum nostrorum principium radicem desuper ex coelorum Domino accepisse, ac propterea nihil fide nostra certius, nihil securius, nihil sanctius extare, et quod firmioribus innitatur principiis... Quae certe omnia tanto divinae sapientiae ac potentiae fulgore undique collucent, ut cujusque mens et cogitatio vel facile intelligat, Christianam fidem Dei opus esse. Itaque *humana ratio* ex splendidissimis hisce aeque ac firmissimis argumentis *clare aperteque cognoscens* Deum ejusdem fidei auctorem existere, ulterius progredi nequit, sed quavis difficultate ac dubitatione penitus abjecta atque remota, omne eidem fidei obsequium praebeat oportet, cum *pro certo habeat a Deo traditum esse, quidquid fides ipsa hominibus credendum et agendum proponit.* Der heil. Vater bezeichnet hier den Beweis des Christenthums, den er für möglich erklärt, ganz ausdrücklich als einen solchen, der aus reiner Vernunft und unabhängig vom Glauben geführt wird. Denn die Vernunft soll dadurch die Gewißheit über „die Offenbarung als Thatsache," ohne die sie als gläubige ganz undenkbar ist, erst erlangen. Dieses Sachverhaltes ungeachtet behauptet Kuhn (Philosophie und Theologie S. 56), „der heil. Vater meine den apologetisch theologischen, nicht einen rein philosophischen Beweis, nicht eine ratio demonstrativa quae intellectum cogit, sondern die ratio persuasoria im Sinne des hl. Thomas," die den Glauben voraussetzt.

gabe der menschlichen Persönlichkeit an Gott" hebt sich selber auf. Denn der Wille erzeugt den Gegenstand nicht, den seiner göttlichen Bezeugung wegen fürwahrzuhalten die Vernunft durch ihn bestimmt wird, sondern setzt ihn voraus und zwar als einen solchen, der, wenn er der Vernunft vorgelegt wird, irgendwie einen Eindruck auf sie zu machen geeignet ist. Kann er dies unmittelbar durch sich selber? Offenbar nicht. Denn sonst wäre seine Wahrheit evident. Er wird sonach erst mittelst des göttlichen Zeugnisses, das folglich zuvor als solches von uns erkannt sein muß, ein geeigneter Gegenstand unseres Fürwahrhaltens, kurz ohne die vorgängige Erkenntniß der Glaubwürdigkeit seines Gegenstandes ist der Glaube überhaupt unmöglich. Die Behauptung, daß er auch mit einer bloß wahrscheinlichen Erkenntniß der Offenbarungsthatsache, ja sogar mit der Besorgniß, sie möchte etwa eine bloße Fabel sein, verträglich sei (assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine qua quis formidet, ne non sit locutus Deus), wurde daher mit Recht, weil dadurch der Begriff des Glaubens als eines zweifellosen Fürwahrhaltens aufgehoben wird, kirchlich verworfen (proposit. 21. damnat. sub Innocent. XI. 2. Mart. 1679). Denn das ist der christliche Glaube, da sein ausschließlicher Grund das göttliche Zeugniß ist, nur insoweit, als mir dieses unzweifelhaft feststeht. Das kann es aber offenbar demjenigen nicht, der den ihm vorgelegten Offenbarungsinhalt „ohne Weiteres für wahr hält und seine Ueberzeugung nicht abhängig macht von einer erst anzustellenden Prüfung, vielmehr auf jede im Wege der Untersuchung oder Vermittlung mögliche Vergewisserung freiwillig verzichtet." Denn ist eine Täuschung in diesem Punkte, was Niemand läugnen kann, wenigstens möglich; so kann ich der Besorgniß, ob nicht etwa auch ich in eine solche verfallen sei, und folglich dem Zweifel an der Wahrheit meines Glaubens so lange vernünftiger Weise Raum geben, als ich hierüber „auf jede im Wege der Untersuchung oder Vermittlung mögliche Vergewisserung freiwillig verzichte."

Oder wäre etwa die dem christlichen Glauben wesentliche Gewißheit auch ohne dies denkbar? Nur in einem einzigen Fall; wenn sich nämlich, was der Gläubige ohne Weiteres für wahr hält, ihm auch — „als wahr unmittelbar darstellt."

Dies also, was bekanntlich von Kuhn wirklich gelehrt wird, ist von seinem Standpunkt aus dem christlichen Glauben so wesentlich, wie die zweifellose Gewißheit. Das Gegentheil aber, oder daß der Glaube nicht dadurch bedingt sei, daß sich dem Gläubigen sein Gegenstand „als wahr unmittelbar darstellt," bezeichnet Suarez als feststehende Glaubenslehre (certum de fide[1]). Und schon lange zuvor hatte St. Thomas die Kuhn'sche Lehre, daß „sich die göttliche Wahrheit dem Geiste als solche unmittelbar darstellt" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 249), durch die Bemerkung zurückgewiesen, daß die göttliche Wahrheit Gegenstand und Grund unseres Glaubens nur insoweit sein könne, als sie uns in der Schrift- und Kirchenlehre, welche von ihr ausgeht, vorgelegt wird (formale autem objectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in scripturis sacris et doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima). Auf diese Weise durch das kirchliche Lehramt vermittelt zu sein, ist dem christlichen Glauben so wesentlich, daß wer den göttlichen Offenbarungsinhalt zwar fürwahrhält, allein ohne sich dabei durch die Lehre der Kirche als eine untrügliche und göttliche Richtschnur leiten zu lassen, — als kein Gläubiger betrachtet werden kann, da er zwar den Gegenstand des Glaubens fürwahrhält, aber nicht auf die Weise wie es nothwendig ist, damit unser Fürwahrhalten Glaube sei[2]). Muß es wie gesagt hiezu durch die Kirchenlehre geregelt werden; so liegt darin ein neuer Grund für die Ansicht, daß der christliche Glaube eine „vorgängige Untersuchung," nämlich darüber, ob eine als göttliche Offenbarung anzunehmende Lehre auch von der Kirche als solche anerkannt und vorgelegt werde, wesentlich voraussetze, und die Kuhn'sche Auffassung des christlichen Glaubens als eines „unmittelbaren Vernunftacts" erweist sich sonach auch in dieser Hinsicht als eine Auflösung seines wahren Begriffes.

1) De fide disp. 4. sect. 1. nro. 2: Contrarium nihilominus docet fides catholica, ad quam in hoc puncto explicandam dico primo: non est necessarium ad credendum, ut fidei objectum per ipsum Deum immediate proponatur. Assertio est certa de fide.

2) 2. 2. q. 5. a. 3: Unde quicunque non inhaeret sicut infallibili et divinae regulae doctrinae Ecclesiae quae procedit ex veritate prima in scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei, seu ea quae sunt fidei, alio modo tenet quam per fidem.

Könnte indessen nicht eben dies, was wir als die nothwendige Voraussetzung der **Uebernatürlichkeit** des christlichen Glaubens fordern, daß er durch eine vorgängige (natürliche) Thätigkeit des Geistes vermittelt sei, — im Gegentheil als eine Gefährdung derselben bezeichnet werden? Wenn die dem Glauben vorangehende natürliche Thätigkeit als seine **Ursache** begriffen würde; dann wäre es allerdings, da die Wirkung keiner höhern Ordnung als ihre Ursache angehören kann, um seine Uebernatürlichkeit gethan. Daß sie hingegen bloß als seine **Vorbedingung** zu begreifen sei, wurde oben hinreichend hervorgehoben, und außerdem veranlaßt uns die Lehre eines verehrten Theologen der Neuzeit, dem wir übrigens nur ungern widersprechen, auf die Sache zurückzukommen.

2. **Ob das Wissen vor dem Glauben, wenigstens insofern als die Gnade darauf einwirkt, seine Ursache sei.**

a) Der Standpunkt Lugo's.

Nach **Kleutgen**, der ihn zum seinigen gemacht hat, ist „die auf Gründe sich stützende Erkenntniß der Offenbarung und ihrer Untrüglichkeit nicht bloße Voraussetzung oder Bedingung, sondern auch **Ursache des Glaubens**,“ „weil die Vernunft, obgleich nur in Folge eines freien Entschlusses, dennoch im Lichte jener Erkenntniß der Offenbarung sich hingäbe“ (Theolog. d. Vorzt. lʒt. B. S. 519), und von dieser Anschauung aus bekämpft er die Lehre der Theologen, „daß durch das Glaubenslicht ein ganz neues, vom Denken der Vernunft unabhängiges und geschiedenes Erkennen des göttlichen Zeugnisses gegeben werde“ (S. 534). Dieser Theorie gegenüber stehen wir nicht an, den **Kuhn**'schen Satz: „daß das Christenthum die vollendete Gottesoffenbarung sei, diese Erkenntniß, diese Ueberzeugung, wem immer sie lebendig und unzweifelhaft feststeht, ist in ihrem tiefsten Grunde und ihrem eigentlichsten Wesen **Glaube**“ (siehe oben), insoweit damit bloß die Auffassung des Wissens vor dem Glauben als seiner **Ursache** geläugnet werden will, für ein wahres und zeitgemäßes Wort zu erklären. Denn wir würden uns in gegenwärtiger Frage dem hochverdienten Verfasser der „Theologie der Vorzeit“ nicht zu widersprechen erlauben, wenn wir nicht mit Rücksicht auf

die dermaligen theologischen Verhältnisse Deutschlands der Ueberzeugung wären, daß die Erreichung des Zweckes, in dem wir uns mit ihm eins wissen, gerade durch eine Erneuerung der Lehre der Vorzeit, welcher er hier das Wort redet, mehr erschwert als gefördert werden dürfte. Nicht als läugneten wir, daß sich die fragliche Ansicht vertheidigen und in einem guten Sinn verstehen lasse, oder als unterschätzten wir den seltenen Scharfsinn des berühmten Cardinals aus dem Jesuitenorden, der sie zuerst aufgestellt hat. Allein obschon unter andern Verhältnissen ganz unverfänglich, ist sie doch heute, wie die Erfahrung bewiesen hat, gar sehr der Gefahr ausgesetzt, einer Auffassungsweise des christlichen Glaubens, wovon Kleutgen so weit wie wir entfernt ist, Vorschub zu leisten. Man wird uns daher unsern Widerspruch in diesem Punkte um so weniger verübeln, als wir uns dabei nicht etwa bloß der Thomisten, sondern gerade auch des Suarez annehmen.

„Dieser Ansicht gemäß" — so entwickelt Kleutgen die seinige — „werden also die übernatürlichen Thatsachen, welche die Offenbarung beglaubigen, in doppelter Weise betrachtet. Man betrachtet sie erstlich in sich selbst, und findet in ihnen solche Beweise für die Aechtheit der Offenbarung, daß man daraus die Vernünftigkeit und Pflicht des Glaubens erkennt, und so sind sie motiva credibilitatis und ihre Erkenntniß eine Vorbedingung des Glaubens. Man betrachtet sie aber auch wie etwas, das zur Thatsache der Offenbarung selbst gehört, wie das nämlich, was die Predigt der Kirche für uns zum Worte Gottes macht, und so nur sind sie in dem Beweggrund des Glaubens selbst einbegriffen; denn es ist die Rede Gottes, der wir glauben" (S. 524). Allein weßhalb — das ist der entscheidende Punkt — schenken wir ihr Glauben? Nach Kleutgen unstreitig auch wegen der „übernatürlichen Thatsachen, welche die Offenbarung beglaubigen;" denn sie sind ihm „in dem Beweggrund des Glaubens selbst einbegriffen." Dies widerstreitet aber der ausdrücklichen Lehre des hl. Thomas, daß der Beweggrund des christlichen Glaubens ausschließlich die göttliche Wahrheit selber sei (si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima[1]).

---

1) 2. 2. q. 1. a. 1.

Die von Kleutgen erneuerte Wendung Lugo's, wonach die Gründe für die Glaubwürdigkeit des Christenthums als „zur Thatsache der Offenbarung selbst gehörend" betrachtet werden können, war dem englischen Lehrer nicht entgangen. Auch in dem Betrachte nicht, d. h. auch nicht insofern uns ihr Inhalt dadurch kund wird — denn nur insoweit können jene Gründe als „zur Thatsache der Offenbarung selbst gehörend" angesehen werden — sind sie nach dem Urtheil des hl. Thomas „in dem Beweggrund des Glaubens selbst einbegriffen." Durch eine dreifache Erwägung, lehrt er, wird der Mensch zum Glauben geführt, durch seine natürliche Einsicht, indem er auf das Unsichtbare Gottes aus seinen sichtbaren Werken schließt, sodann durch das Zeugniß des Gesetzes und der Propheten, und endlich durch die Predigt der Apostel und der andern Glaubensboten. Obschon indessen mittelst dieser Erwägungen zum Glauben gelangt, kann er doch mit Recht sagen, daß in keiner von ihnen, sondern in der göttlichen Wahrheit allein, der Beweggrund seines Glaubens liege (propter nullum istorum credit, sed propter ipsam veritatem tantum[1]). Dies wird unschwer ersichtlich, wenn man bedenkt, in welcher Hinsicht Kleutgen die Glaubwürdigkeitsgründe des Christenthums als „zur Thatsache der Offenbarung selbst gehörend" betrachtet wissen will. Durch die Erinnerung, es werde dadurch „die Predigt der Kirche für uns zum Worte Gottes gemacht," gibt er selber zu verstehen, daß sie bloß dazu dienen, das Wort Gottes als solches erkennbar zu machen. Es wird dadurch der Vernunft bloß vorgelegt, und wenn man deßhalb allerdings in einem gewissen Sinne sagen kann, daß sie sich „im Lichte jener Erkenntniß der Offenbarung hingebe," so dürfen doch die „Gründe," worauf sich eine solche Erkenntniß stützt, mit dem „Beweggrund des Glaubens selbst" so wenig verwechselt werden, als die Bedingungen der Erreichung eines bestimmten Gutes mit diesem selber.

„Was also," fragt Kleutgen, „wird erfordert, damit der Glaube Gott zum Grunde habe? Zunächst, daß wir die Glaubenslehren fürwahrhalten, weil er sie geoffenbart hat; sodann aber auch — und darum handelt es sich hier — daß nichts als er selbst uns zur Anerkennung seines Ansehens und ebenso nichts

1) In Joann. evang. cap. 4. v. 42.

als die Offenbarung selbst zur Anerkennung ihrer Göttlichkeit bewege. Das Eine aber wie das Andere findet Statt, wenn wir zu dieser Anerkennung in der uns natürlichen Weise durch Nachdenken bewogen werden. Denn wie erkennen wir die Untrüglichkeit des göttlichen Wortes? Wir betrachten das Wesen Gottes und in ihm, in ihm allein finden wir die Gründe, weßhalb er keinem Irrthum unterworfen, noch auch in seinen Reden trügerisch sein kann. Zur Anerkennung seines Ansehens also werden wir ganz gewiß nur durch ihn selbst bewogen" (S. 521 f).

Wozu also St. Thomas den Habitus des Glaubens für nothwendig erklärt, nämlich damit sich unser Fürwahrhalten der Glaubenslehren schlechthin auf das Ansehen Gottes stütze, d. h. damit „nichts als Er selbst uns zur Anerkennung seines Ansehens bewege" (simpliciter inhaerendo primae veritati, ad quod indiget homo adjuvari per habitum fidei [1]); — hiezu würden wir „in der uns natürlichen Weise durch Nachdenken bewogen?" Daß der Mensch aber gerade dadurch, nämlich durch sein gläubiges Fürwahrhalten der Offenbarung, über seine Natur erhoben werde, sagt uns der englische Lehrer nicht minder deutlich [2]), woran er die Bemerkung knüpft, daß das Wissen vor dem Glauben nur nach Art einer äußern Ueberredung darauf einwirke, nicht aber seine eigentliche Ursache und folglich auch nicht „in dem Beweggrund des Glaubens einbegriffen" sei [3]), was er an einer gleichfalls schon oben angeführten Stelle (S. 435) prägnanter dahin ausspricht: cognitio non est causa assensus fidei.

Auch Kleutgen behauptet, es werde die Vernunft zur Anerkennung des Ansehens Gottes „nur durch ihn selbst bewogen." Aber wie? Insofern sie (die Vernunft selber) „in ihm allein die Gründe findet, weßhalb er keinem Irrthum unterworfen, noch auch in seinen Reden trügerisch sein kann." Allein der ausdrück-

1) 2. 2. q. 5. a. 3. ad 1.

2) Ibid. q. 6. a. 1: Homo assentiendo his quae sunt fidei, elevatur supra naturam suam.

3) Ibid. ad 1: Per scientiam gignitur fides et nutritur per modum exterioris persuasionis, quae fit ab aliqua scientia, sed principalis et propria causa fidei est id quod interius movet ad assentiendum.

lichen Erklärung des hl. Thomas gemäß werden wir nicht durch Gründe, die wir in ihm finden, sondern durch sein eigenes Zeugniß über sich selber zur Anerkennung des Ansehens Gottes bewogen (principaliter per veritatem primam deducimur in se ipsam, quia ipsa principaliter de se testificatur[1]). Ist es dem christlichen Glauben wesentlich, auf dem göttlichen Zeugnisse als seinem Grunde zu beruhen, und setzt sohin der Glaube als ein Fürwahrhalten um der göttlichen Wahrheit willen die Anerkennung ihres Ansehens als seine Ursache voraus; so muß dem Grundsatze gemäß, daß keine Wirkung einer höhern Ordnung als ihre Ursache angehören kann, die Anerkennung des göttlichen Ansehens, die sich zum Glauben wie seine Ursache verhält, auf demselben Grund beruhen, auf den sich zu stützen das auszeichnende Wesen des christlichen Glaubens ausmacht, oder um mit St. Thomas zu reden, die göttliche Wahrheit selber muß uns zur Anerkennung ihres Ansehens führen. Das könnte sie allerdings auch auf dem von Kleutgen vorgezeichneten Wege evidenter Erkenntniß, dadurch nämlich, daß „die Gründe, weßhalb er keinem Irrthum unterworfen, noch auch in seinen Reden trügerisch sein kann," der Vernunft einleuchten. In dem Maße aber als hiernach die Anerkennung des göttlichen Ansehens auf evidenter Erkenntniß beruhte, beruhte auch der Glaube selber — auf Evidenz, und wäre damit, was die Vertheidiger der fraglichen Ansicht natürlich nicht wollen, die ihm wesentliche Eigenschaft als eines dunklen Erkennens abgestreift.

Auch Lugo, dessen bezügliche Ausführung (wir werden später sehen warum) sich gerade bei der theologischen Richtung, gegen welche mit Energie aufgetreten zu sein das bleibende Verdienst des Verfassers der „Theologie der Vorzeit" bildet, einer besondern Beliebtheit erfreut, weiß jene Consequenz nicht abzulehnen, sucht ihr aber durch die Bemerkung, daß die Anerkennung des göttlichen Ansehens, worin ihm der letzte Grund des Glaubens liegt, ob zwar auf Evidenz beruhend, zugleich ein übernatürlicher Glaubensact sei, die Spitze abzubrechen[2]). Gegen diese

1) De verit. quaest. 14. a. 8. ad 9.

2) De fide disp. 1. sect. 6. nro. 104: Assensus ad veracitatem Dei licet sit evidens, censeo tamen esse supernaturalem et elicitum ab eodem habitu fidei, cum enim idem ipse actus, quo credimus incarnationem, de-

Theorie erheben sich gewichtige Schwierigkeiten. Wenn es dem Glauben wesentlich ist, sich auf das göttliche Zeugniß als seinen Grund zu stützen; dann ist die Anerkennung des göttlichen Ansehens, die nach Lugo ein Glaubensact sein soll, so gewiß keiner, als sie nicht das göttliche Zeugniß zu ihrem Grunde hat, da seine Annahme vielmehr erst durch sie begründet werden soll.

Als ein Glaubensact ferner stünde sie nothwendig, wie auch Lugo ausdrücklich hervorhebt, unter dem Einfluß des Willens und müßte als die Wirkung eines Freiheitsentschlusses begriffen werden. Wozu aber sollte der Wille den Geist zum Fürwahrhalten eines Gegenstandes bewegen, der diese Wirkung, da er zugleich mit Evidenz erkannt würde, schon durch seine eigene Klarheit hätte? Etwa damit unser Fürwahrhalten desselben eine größere Festigkeit gewinne? Mit nichten. Denn seine Festigkeit, als die eines unmittelbaren Fürwahrhaltens, entspringt nothwendig aus einer Einsicht in seinen Gegenstand selber, nicht aber bloß aus unserer Gewißheit von seiner göttlichen Bezeugung, weil es sonst, der Voraussetzung Lugo's zuwider, kein unmittelbares wäre. Danach kann es nur in dem Maße, als unsere Erkenntniß seines Gegenstandes vollkommener wird, an Festigkeit zunehmen. Ist aber der Wille das Verhältniß eines bestimmten Erkenntnißgegenstandes zu meinem Geiste aus eigener Kraft zu verändern unfähig; so ist entweder sein Geheiß, ihn fester, als die innern Gründe seiner Wahrheit verdienen, für wahr zu halten, unvernünftig, oder er wird dabei von der Erwägung geleitet, daß, was er dem Verstand fester als alles Uebrige fürwahrzuhalten vorschreibt, durch das göttliche Zeugniß beglaubigt sei, womit die Ansicht Lugo's bereits verlassen ist.

---

beat attingere intrinsece rationem formalem assentiendi; consequens est ut illemet actus sit etiam assensus ipsius rationis formalis et aequivaleat huic propositioni: Verbum est homo, quia Deus est summe verax; qui quidem actus quatenus tendit ad asserendam veracitatem de Deo, non est semper obscurus, sed aliquando evidens, totus tamen est supernaturalis, totus elicitus ab habitu fidei, qui non potuit per se ordinari ad actum circa mysteria revelata, quin simul haberet virtutem eliciendi assensum circa rationem formalem assentiendi seu circa motivum formale fidei, et denique totus ille actus elicitur ex imperio voluntatis inclinantis per piam affectionem ad adhaerendum toti illi objecto super omnia objecta.

Ihr zufolge wird auch die Offenbarungsthatsache unmittelbar aus ihr selber erkannt[1]). Allein mit dem Begriffe der Menschwerdung Gottes z. B. ist der ihrer Offenbarung, die Sache an sich betrachtet, nicht mehr verbunden als der ihrer Nichtoffenbarung, und folglich diese ebenso gut denkbar, wie jene. Der bloße Begriff eines Geheimnisses (die apprehensio terminorum) führt uns also keineswegs unmittelbar durch sich selber zur Anerkennung seiner Offenbarung, was schon daraus, daß sie nicht, gleich der Wahrheit der ersten Principien, von Allen anerkannt wird, erhellt; vielmehr sind wir zu ihrer Erkenntniß nur von gewissen andern Anzeichen aus, die einen Schluß auf ihre Thatsächlichkeit gestatten, folglich allein mittelbar, zu gelangen im Stande. Ebensowenig vermögen wir uns mit der weitern Bestimmung Lugo's, daß diese unmittelbare Annahme der Offenbarungsthatsache ein Glaubensact sei, zu befreunden. Denn der ist nach St. Thomas (vglch. S. 435 f) ein wesentlich vermitteltes Fürwahrhalten, weil sich dabei der Geist auf die göttliche Wahrheit selber als sein Erkenntnißmittel stützt (ipsi veritati divinae fides innititur tamquam medio).

Dies aber, meint Kleutgen, sei auch bei der Ansicht Lugo's, obschon sie das fragliche Fürwahrhalten als ein unmittelbares begreife, der Fall. „Die Wahrheit jener Sätze," meint er: (nämlich die der beiden Sätze: „Gottes Wort kann nicht täuschen," und: „die christliche Lehre ist Gottes Wort"), „muß insofern aus ihnen selbst erkannt werden, als wir die Gründe, weßhalb Gottes Wort untrüglich ist, in Gott, und ebenso die Gründe, weßhalb wir die christliche Offenbarung für sein Wort halten, in dieser selbst finden. Mehr wird nicht erfordert, um mit aller Wahrheit sagen zu können, daß wir Gott seiner selbst wegen glauben, und die Offenbarung ihrer selbst wegen als eine göttliche anerkennen" (S. 527). Würde aber wirklich hiezu nicht mehr erfordert; so hätte die Philosophie gerade so gut wie der christliche Glaube — die göttliche Wahrheit zu ihrem Beweggrund. Denn auch sie gewinnt ihre Erkenntnisse von Gott und seinen Eigenschaften, z. B. die seiner

---

1) Ibid. sect. 7. nro. 116: Dicere possumus, assensum illum, quo credimus Deum hoc revelasse, esse immediatum et ex apprehensione terminorum, sicut solent esse assensus primorum principiorum.

Einfachheit, dadurch, daß sie die Gründe dafür in Gott findet, und auch sie entdeckt die Merkmale, um derentwillen sie die christliche Offenbarung für glaubwürdig erklärt, in dieser selbst; ja das natürliche Erkennen überhaupt hat den letzten Grund seiner Gewißheit — in Gott (vglch. S. 440 f). Hätte sonach der von uns bekämpften Theorie zufolge der christliche Glaube hinsichtlich seines Grundes vor der natürlichen Erkenntniß nichts voraus; so gibt sie damit vor Allem die Unfehlbarkeit des christlichen Glaubensactes preis. Denn die beruht eben darauf, daß der Grund seines Fürwahrhaltens in einem höhern Sinn, als dies auch von dem natürlichen Erkennen behauptet werden kann, in Gott liegt (vglch. S. 415).

b) Inwiefern der christliche Glaube als ein göttlicher (fides divina) zu begreifen sei.

Unsere Bedenken gegen die von ihm befürwortete Auffassung entspringen nach dem Urtheil Kleutgen's aus einer „Begriffsverwechselung." „Man verwechselt nämlich," sagt er, „den objectiven und den subjectiven Grund des Glaubens (die ratio motiva und die causa efficiens). Der objective Grund ist das untrügliche Zeugniß Gottes, der subjective die Erkenntniß und das Fürwahrhalten dieses Zeugnisses. Nun wird aber der Glaube ein göttlicher genannt, weil sein objectiver, und nicht etwa, weil sein subjectiver Grund Gott ist" (S. 528). Daß der Beweggrund des Glaubens nicht mit seiner bewirkenden Ursache zu verwechseln sei, steht außer Frage. Inwiefern aber — darum handelt es sich — ist Gott der Grund meines Glaubens? Etwa bloß als Erkenntnißgegenstand oder auch als Erkenntnißmittel? Mit andern Worten: erkenne ich an meinem Glaubensinhalt seine Beziehung zur göttlichen Wahrheit, die mich ihn fürwahrzuhalten bestimmt, im Lichte meiner eigenen Vernunft oder in dem der göttlichen Wahrheit selber?

In diesem Fall ist Gott nicht bloß der objective Grund meines Glaubens, sondern auch sein subjectiver. Denn nicht bloß als Gegenstand meines Erkennens (was ich von ihm erkenne) bewegt er mich dazu, sondern auch davon, daß ich es erkenne, ist Er die Ursache. Dabei handelt es sich aber nicht um die causa efficiens unseres Glaubens. Vielmehr fragen wir nach dem, was seinen Inhalt zu einem geeigneten Glaubensgegenstand macht und unter dessen Einfluß folglich meine Annahme

desselben, wenn sie eine gläubige sein soll, vollbracht sein muß. Dies ist, um scholastisch zu sprechen, das Formale an seinem Gegenstand (id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti [1]); das, in dessen Lichte allein er für mich erkennbar wird (sicut patet in objecto visus, quia formale in ipso est lumen, quod facit colorem visibilem actu [2]). Dadurch aber ist es so gewiß auch der subjective Grund meines Glaubens und nicht bloß sein objectiver, als es bewirkt, daß sein Gegenstand einen Eindruck auf meinen Geist macht [3]. Und das wäre beim christlichen Glauben nicht etwas Göttliches?

Mit Vorbedacht hebt St. Thomas hervor, die göttliche Wahrheit sei nicht allein sein Gegenstand, sondern auch sein Mittel (veritas prima se habet in fide et ut medium et ut objectum [4]). Als Glaubensmittel aber ist sie sein subjectiver Grund, weil das, wodurch der Einzelne (das Subject) zur Annahme des Glaubensinhaltes geführt wird (in qualibet cognitione illud in quod deducimur, objectum est; illud autem per quod in ipsum deducimur, medium est [5]). Der bekannte thomistische Satz, daß der Glaube auf der göttlichen Wahrheit als seinem Mittel ruhe (ipsi veritati divinae fides innititur tamquam medio [6]), will daher nicht bloß dies sagen, daß die Gründe, weßhalb ich seinen Gegenstand fürwahrhalte, in Gott liegen, sondern auch davon, daß ich sie darin finde — ist Gott selber die Ursache. In ihm also hat auch das Subjective am Glauben seinen letzten Grund, oder die göttliche Wahrheit, wie sich St. Thomas treffend ausdrückt, ist die causa suae credulitatis, womit er sie gewiß deutlich genug als den subjectiven Grund unseres Glaubens bezeichnet. Die schon früher vor uns angeführte Stelle lautet: Perceptio divinae veritatis, quae est arti-

---

1) 2. 2. q. 1. a. 1.

2) Sent. lib. III. dist. 24. quaest. 1. a. 1. solut. 1.

3) L. c.: Quia unumquodque agit secundum quod est in actu et per suam formam, objectum autem est activum in virtutibus passivis, ideo ratio objecti, ad quam proportionatur potentia passiva, est id quod est formale in objecto, et secundum hoc diversificantur potentiae et habitus, qui ex ratione objecti speciem recipiunt.

4) De verit. quaest. 14. a. 8. ad 9.

5) Ibid. in argum.

6) 2. 2. q. 1. a. 1.

culus, tendit in primam veritatem non solum sicut in finem vel objectum (der objective Grund des Glaubens), sed sicut in id in quod resolvitur sicut in causam suae credulitatis (sein subjectiver Grund [1]). Hiedurch soll der Unterschied zwischen der natürlichen und der christlichen Glaubens-Erkenntniß hervorgehoben werden. Die letztere — so lautet ein Einwurf gegen ihre gemeinübliche Auffassung — werde mit Unrecht als ein Erfassen der göttlichen Wahrheit (perceptio divinae veritatis) bezeichnet, denn auch bei der natürlichen Erkenntniß finde dasselbe Statt. Keineswegs, antwortet der englische Lehrer, da hier die göttliche Wahrheit nur der objective Grund unseres Fürwahrhaltens sei, beim christlichen Glauben aber auch sein subjectiver. Denn das gläubige Subject — so lautet eine andere thomistische Bestimmung — wird des Inhaltes seines Fürwahrhaltens im Glauben nur insoweit, als ihm derselbe durch die göttliche Wahrheit selber beglaubiget wird, inne, da eine jede Thätigkeit nur mittelst ihres Grundes (folglich der Glaube nur mittelst der göttlichen Wahrheit) ihren Gegenstand erfaßt [2]).

Die Frage, ob Gott allein als der objective Grund unseres Glaubens oder auch als sein subjectiver zu betrachten sei, hat einen zweifachen Sinn. Es kann damit gefragt sein wollen, ob das gemeiniglich als Grund des christlichen Glaubens Bezeichnete (sein objectum formale) an sich betrachtet etwas Objectives oder Subjectives, ob es eine Eigenschaft seines Gegenstandes oder des gläubigen Subjects sei. In diesem Sinn sagen auch wir: Gott ist allein der objective Grund unseres Glaubens. Denn das, wodurch er es ist, verhält sich zu unserem Geiste als ein Objectives. Allein dies Objective, das wir so gut wie Kleutgen für den alleinigen Grund unseres Glaubens erklären, kann dies auf zweifache Weise sein, entweder nur in dem Sinn, weil die Gründe, welche mich etwas fürwahrzuhalten bestimmen, in ihm enthalten sind, oder sofern es auch dies, daß sie mich dazu bestimmen, bewirkt.

1) Sent. lib. III. dist. 25. quaest. 1. a. 1. solut. 1. ad 4.

2) 2. 2. q. 1. a. 3: Nihil subest alicui potentiae vel habitui, nisi mediante ratione formali objecti . . . Dictum est autem quod ratio formalis objecti fidei est veritas prima; unde nihil potest cadere sub fide, nisi in quantum stat sub veritate prima.

Bekanntlich lehrt Kleutgen, „um mit aller Wahrheit sagen zu können, daß wir Gott seiner selbst wegen glauben und die Offenbarung ihrer selbst wegen als eine göttliche anerkennen, werde nicht mehr erfordert, als daß wir die Gründe, weßhalb Gottes Wort untrüglich ist, in Gott, und ebenso die Gründe, weßhalb wir die christliche Offenbarung für sein Wort halten, in dieser selbst finden." Dies, behaupten wir, sei nicht genug. Damit die göttliche Wahrheit als der ausschließliche Grund des christlichen Glaubens begriffen werden könne, hiezu genügt es nach unserem Dafürhalten nicht, daß seine Gründe in ihr enthalten seien; auch dies, daß ich sie darin finde und daß sie einen Eindruck auf mich machen — ist ihre Wirkung. Nach Kleutgen wäre die göttliche Wahrheit und Offenbarung mit einem Buche zu vergleichen, worin Jedermann die Gründe für die Annahme der Glaubenslehren lesen kann; uns ist sie zwar auch dieses, aber noch außerdem das Licht, in dem das Buch der Offenbarung gelesen sein muß, damit man jene Gründe darin finde. Nur in diesem Sinn behaupten wir, Gott sei auch der subjective Grund unseres Glaubens. Wir betrachten dabei wie gesagt dasjenige, was uns mit Kleutgen der letzte Grund des Glaubens ist, nicht an sich, sondern ausschließlich mit Rücksicht auf seine Wirkung oder hinsichtlich seines ursächlichen Einflusses auf unsern Glauben.

Das ist ausdrückliche Lehre des hl. Thomas. Denn das Object einer Thätigkeit ist auch ihm zugleich ihre Ursache und damit ihr subjectiver Grund, nämlich insoweit, als dabei das sie vollbringende Vermögen als ein passives in Betracht kommt (objectum comparatur ad actum potentiae passivae sicut principium et causa movens). Dagegen ist es dem Gegenstand seiner Thätigkeit gegenüber insoweit ein actives, als jener ihr objectiver Grund ist (ad actum potentiae activae comparatur objectum ut terminus et finis [1]). Das göttliche Zeugniß ist daher so gewiß nicht nur der objective Grund des Glaubens, als es unstatthaft ist, das ihn vollbringende Geistesvermögen, zumal hinsichtlich einer übernatürlichen Thätigkeit, als ein ausschließlich actives zu begreifen. Nachdem Kleutgen an einer andern Stelle der „Theologie der Vorzeit" erinnert hat,

1) 1. q. 77. a. 3.

Gott sei auch als der Beweggrund oder formale Gegenstand des Glaubens die „wahre Ursache" desselben, setzt er hinzu: „Hier nun werden wir zum subjectiven Princip des Glaubens zurückgeführt" (S. 301). Ist aber der Glaube gerade dadurch, daß Gott sein Beweggrund ist, ein göttlicher; so scheint mit dieser Lehre Kleutgen's, daß die Vorstellung von Gott als dem Beweggrund des Glaubens auf sein „subjectives Princip zurückführe," seine spätere Lehre, daß bei der Auffassung des Glaubens als eines göttlichen von seinem subjectiven Grunde abzusehen sei, schwer vereinbar.

Diese Auffassung des Beweggrundes unseres Glaubens unter dem zweifachen Gesichtspunkte eines objectiven und subjectiven Grundes war der „Theologie der Vorzeit" ganz geläufig. In einem zweifachen Betrachte, bemerkt Suarez, könne von dem Grund unseres Glaubens (seinem objectum formale) die Rede sein. Er kommt entweder an sich (in esse rei) oder insoweit er die Ursache ist, daß der subjective Geist etwas davon erkennt (in esse cognoscibilis) in Betracht [1]). Die Unterscheidung ist nach dem Urtheil des großen Theologen nicht zu umgehen, da was ich an einem Ding erkenne und daß ich es erkenne, offenbar zwei verschiedene Dinge sind [2]). Ist also Gott nur insoweit, als ich ihn als solchen erkenne, der Grund meines Glaubens; so ist Er sein eigentlicher und ausschließlicher Grund nur dann, wenn auch dies, daß ich ihn als solchen erkenne, als seine Wirkung begriffen wird. Deßhalb bezeichnet uns St. Thomas als den ersten und vorzüglichen Gegenstand des göttlichen Zeugnisses — seine eigene Thatsache (divinum testimonium primo et principaliter est de se ipso [3]). Es genügt nicht, daß Gott etwas offenbare, auch darüber, daß er es gethan habe, muß Er uns vergewissern. Wir finden sonach die Gründe unseres Glaubens nicht bloß, wie Kleutgen will, in Gott, sondern auch durch ihn.

Nur diese Auffassung wird dem alttheologischen Begriffe des Glaubens als eines göttlichen gerecht. Denn das ist er, lehrt Suarez, eben dadurch, daß Gott zugleich mit seinem Gegen=

1) De fide disp. 3. prooem.
2) Ibid. sect. 2. nro. 7.
3) De verit. quaest. 14. a. 8. ad 2.

stand auch seinen Grund beglaubiget, während ich einem Menschen Glauben zu schenken nicht durch die Versicherungen, die er mir selber von seiner Glaubwürdigkeit gibt, sondern durch meine anderweitige Ueberzeugung davon bestimmt werde [1]). Danach ist unser Widerspruch gegen die Lehre Kleutgen's: „Damit unser Glaube im wahren und strengen Sinn ein göttlicher, nämlich auf Gott als seinen letzten Grund gestützt sei, kann doch nichts Anderes gefordert werden, als daß er sich auf Gottes Wort, wie der menschliche Glaube auf der Menschen Wort, stütze" (S. 525), — unstreitig ganz im Geiste der „Theologie der Vorzeit."

Ist der Glaube nach Kleutgen nur insofern ein göttlicher, als Gott sein objectiver Grund ist, in welchem Sinne er ganz folgerichtig lehrt, „daß es einen natürlichen Glauben geben könnte, der göttlich wäre" (S. 530 [2]); so ist ihm der christliche Glaube gerade in dem Betrachte, indem er ihn als einen göttlichen begreift, — kein wesentlich übernatürlicher. Dies aber bestreiten wir. Uns ist der Glaube ein übernatürlicher durch eben das, was ihn zum göttlichen macht. Indem wir daher die Bemerkung Kleutgens's, daß der Glaube bloß wegen seines Beweggrundes ein göttlicher heiße (S. 529), als irrelevant auf sich beruhen lassen, interessirt uns bloß die Frage, in welchem Betrachte er es sei. Ein göttlicher aber ist uns der Glaube aus dem Grunde nicht bloß mit Rücksicht auf seinen Beweggrund

---

1) De fide disp. 2. sect. 2. nro. 8: In hoc est notanda differentia inter fidem humanam et divinam; nam per fidem, per quam credimus alicui homini, non oportet credere aliquid de ipsomet loquente, nam ipsum esse et loqui non credimus, sed videmus; esse autem veracem sen dignum fide, licet fortasse non videamus, tamen etiam id non credimus ex testimonio ejus, sed aliunde supponimus cognitum saltem per conjecturas. In divina autem fide non ita est, quia non potest Deus per hanc fidem aliquid nobis relevare quin aliquo modo revelet se ipsum, quia non videmus eum loquentem aut existentem, sed credimus, nec per alias conjecturas aut rationes solas credimus illum esse veracem, sed eadem fide dicente nobis: Est autem Deus verax.

2) Si Deus ut autor naturalis, sagen die Karmeliter von Salamanca, aliqua testaretur, fides, quae illi inniteretur, esset divina *terminative* (Gott als objectiver Grund des Glaubens), non tamen *subjective*, quia non esset supernaturalis et infusa (de fide disp. 1. dub. 5. §. 6. nro. 201.)

oder Gott ist uns deßhalb nicht bloß sein objectiver Grund, weil das Verhältniß des gläubigen Geistes zu Gott als dem Beweggrund seines Glaubens (das diesen zu einem göttlichen macht) thatsächlich ein solches ist, das eine übernatürliche Erhöhung seiner natürlichen Vermögen wesentlich voraussetzt (siehe oben S. 492 ff.). Gott kann als Beweggrund des christlichen Glaubens gar nicht gedacht werden, ohne daß wir uns dabei das gläubige Subject als in seinem tiefsten Vermögensgrunde übernatürlich gehoben denken. Begreifen wir ihn daher als einen göttlichen — und nur vom christlichen Glauben ist selbstverständlich die Rede — so ist damit Gott zugleich als sein subjectiver Grund begriffen. In diesem Sinn wollen die kaum citirten Theologen aus dem Karmeliterorden (die sogenannten Salmanticenses) das göttliche Zeugniß unter einem zweifachen Gesichtspunkte betrachtet wissen, je nachdem dabei Gott als das natürliche oder übernatürliche Endziel des Menschen in Betracht kommt. In diesem Betrachte, in welchem sein Zeugniß den Bewegrund des christlichen Glaubens ausmacht, ist der auf ihm als seinem Grund beruhende Act unmöglich ein natürlicher[1]. Gott ist sonach, insoweit er überhaupt als Grund des christlichen Glaubens in Betracht kommt, da er als solcher nicht ohne einen Einfluß auf das gläubige Subject, wodurch dieses zu einer nur Gott natürlichen Thätigkeit erhoben wird, gedacht werden kann, nothwendig auch sein subjectiver Grund, und folglich der Glaube, weil gerade mit Rücksicht auf seinen Grund ein göttlicher, dieses nicht nur insoweit, als Gott sein objectiver Grund ist.

Wem Gott nur der objective Grund des Glaubens ist, dem ist dieser nicht schon deßhalb, weil Gott sein Grund ist (so nämlich, wie er es thatsächlich ist), ein übernatürlicher. Dies also

---

1) De gratia disp. 3. dub. 3. §. 3. nro. 40: Testimonium Dei bifariam considerari valet; uno modo quatenus est a Deo ut supernaturali principio dirigente hominem ad supernaturalem finem, quo pacto fundat infallibilitatem ordinis supernaturalis; altero modo quatenus est a Deo ut naturali principio dirigente creaturam in finem naturalem, qua ratione fundat infallibilitatem ordinis naturalis. Primo ergo modo consideratum est motivum proprium fidei theologicae, et sic acceptum nequit esse motivum specificans assensum pure naturalem sive per solas vires naturae elicitum.

ist er nach Kleutgen nur insofern, als dabei „nicht bloß der Wille von der Gnade bewegt, sondern auch die Vernunft in ihrem Erkennen und Bestimmen von der Gnade erleuchtet wird" (S. 519). Daß sich der Glaube auch schon hiedurch in einem gewissen Sinn als ein übernatürlicher darstelle, versteht sich von selbst. Ist dies aber die Uebernatürlichkeit, welche ihm die „Theologie der Vorzeit" in ihren classischen Vertretern zuerkennt?

c) Wodurch ist der Glaube ein übernatürlicher?

Nach dem Urtheil des Suarez ist es die übereinstimmende Lehre aller Theologenschulen, daß der christliche Glaube seiner Substanz nach (secundum substantiam), nicht aber bloß nach der Weise seines Entstehens (secundum modum) als ein übernatürlicher zu begreifen sei (haec sententia est communis in schola theologorum [1]). Dies aber will sagen: er ist ein übernatürlicher gerade in Anbetracht dessen, wodurch sich der Erkenntnißact, den wir als Glaube zu bezeichnen pflegen, von den andern unter dieselbe Gattung des Erkennens fallenden Thätigkeitsäußerungen des menschlichen Geistes als Glaubensact unterscheidet, d. h. er ist es seiner specifischen Bestimmtheit nach [2]). Besteht aber diese gerade darin, daß der Glaube auf dem göttlichen Zeugniß als seinem Grund beruht (non enim fides, sagt der hl. Thomas, assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum [3]), so zwar, daß sich dabei der gläubige Geist schlechthin auf die göttliche Wahrheit stützt (simpliciter inhaerendo primae veritati [4]); so bezeichnen die Theologen mit der Auffassung des christlichen Glaubens als eines der Substanz nach übernatürlichen zugleich seinen Beweggrund als die Quelle seiner Uebernatürlichkeit. Daß also seine Vollbringung ohne eine übernatürliche Ergänzung unserer Vermögen schlechterdings unmöglich ist, die Ur-

1) De gratia lib. II. cap. 5. nro. 1.

2) Ibid. cap. 4. nro. 3: Illos actus quoad substantiam supernaturales vocamus, in quibus genus cognitionis vel amoris contrahitur essentialiter per differentiam superioris ordinis . . . Tunc autem talis actus totus est supernaturalis quoad substantiam, id est quoad suam entitatem, quia differentia specifica elevat genus cognitionis vel amoris ad supernaturalem ordinem.

3) 2. 2. q. 1. a. 1.

4) Ibid. q. 5. a. 3. ad 1.

sache davon liegt darin, daß dabei der Geist in ein Verhältniß zur göttlichen Wahrheit tritt, das seine natürliche Leistungsfähigkeit schlechthin übersteigt.

Eine weitere Begründung findet diese Lehre in dem thomistischen Satze, den Suarez für die feststehende Ueberzeugung der gesammten Philosophie erklärt (tota philosophia docet[1]), daß die specifische Bestimmtheit einer Thätigkeit aus ihrem Object entspringe (ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti[2]), wobei es sich um das objectum formale und nicht bloß um den (materialen) Gegenstand einer Thätigkeit handelt, denn der englische Lehrer hat dabei etwas im Sinne, das mich zur Thätigkeit bewegt und dieser dadurch ihre specifische Bestimmtheit gibt (objectum movet determinando actum ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur[3]). Ist sonach der christliche Glaube, weil der Substanz nach ein übernatürlicher, als solcher vom natürlichen specifisch verschieden; so ist er gerade mit Rücksicht auf seinen Beweggrund — da durch ihn seine specifische Bestimmtheit bedingt ist — ein übernatürlicher. Denn das ist er unstreitig insofern, als sein Princip, wovon gleichfalls (wiewohl unter einem andern Gesichtspunkt) seine specifische Bestimmtheit abhängt[4]), der Geist nicht als nackte Natur, sondern als potentia elevata ist. Nun ist aber die Weise, wie eine Thätigkeit von ihrer Potenz vollbracht wird, durch ihr Verhältniß zu ihrem Object bedingt (manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui objecti[5]). Der Unterschied zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Glauben, beziehungsweise der Grund, weßhalb zu diesem die Gnade nothwendig ist, liegt also keineswegs etwa bloß darin, daß der eine den Menschen zum ewigen Leben führt, der andere nicht (in ihrer verschiedenen Beziehung auf das Endziel

---

1) Ibid. cap. 11. nro. 23.

2) 1. q. 77. a. 3. cfr. Sent. lib. I. dist. 17. quaest. 1. a. 4: Species ipsius actus est ab objecto.

3) 1. 2. q. 9. a. 1.

4) 1. q. 77. a. 3: Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio vel ex fine seu termino.

5) 1. 2 q. 1. a. 1.

des Menschen), sondern auch in ihrer verschiedenen Beziehung auf das göttliche Zeugniß, worauf beide, wiewohl nicht auf dieselbe Weise, beruhen (virtus infusa et acquisita non solum differunt secundum ordinem ad ultimum finem, sed etiam secundum ordinem ad propria objecta [1]).

Ist sonach der Glaube gerade durch die Weise, wie dabei das göttliche Zeugniß als sein Beweggrund fürwahrgehalten wird, ein übernatürlicher; so ist es offenbar unzuläßig, dieselbe Weise des Fürwahrhaltens als eine dem Menschen natürliche zu bezeichnen. Wir vermögen daher Kleutgen nicht beizupflichten, wenn er auf die Erklärung hin, „die uns natürliche Weise den Glaubensgrund zu erkennen, bestehe darin, daß wir über Gott und seine Eigenschaften nachdenkend von seiner absoluten Wahrhaftigkeit, und die lehrende Kirche betrachtend, von ihrer göttlichen Sendung überzeugt werden," seine eigene Ansicht dahin ausspricht, „daß auch im Glaubenden das Fürwahrhalten des Beweggrundes durch ein Erkennen dieser Art vermittelt, nichtsdestoweniger aber ein übernatürliches ist, weil nicht bloß der Wille von der Gnade bewegt, sondern auch die Vernunft in ihrem Erkennen und Beistimmen von der Gnade erleuchtet wird" (S. 519). Den ersten Punkt dieser Aufstellung, daß „auch im Glaubenden das Fürwahrhalten des Beweggrundes durch ein Erkennen dieser Art vermittelt" sei, lehren auch wir, den zweiten aber, der die Ursache seiner Uebernatürlichkeit ausspricht, bestreiten wir. Denn wäre das „Erkennen" des Beweggrundes unseres Glaubens nur dadurch ein übernatürliches, daß dabei „die Vernunft in ihrem Erkennen und Beistimmen von der Gnade erleuchtet wird;" so müßte es offenbar seiner specifischen Bestimmtheit nach als ein natürliches bezeichnet werden. Das ist auch wirklich die Meinung Kleutgen's. Denn dasselbe Erkennen, dessen Uebernatürlichkeit er aus dem angegebenen Grunde ableitet, bezeichnet er auf derselben Seite als ein solches, worin „die uns natürliche Weise, den Glaubensgrund zu erkennen, besteht." Und dies seiner specifischen Bestimmtheit nach natürliche Erkennen erklärt er nicht bloß für die „Ursache des Glaubens," sondern auch in dem Sinn für ihre ausschließliche, daß er die Ansicht, es werde „durch das Glaubenslicht

1) Ibid. q. 63. a. 4. ad 1.

ein ganz neues, vom Denken der Vernunft unabhängiges und geschiedenes Erkennen des göttlichen Zeugnisses gegeben," ausdrücklich verwirft (S. 534).

Ist aber nicht der christliche Glaube selber ein „ganz neues, vom Denken der Vernunft geschiedenes" Fürwahrhalten? Das ist bei dem Begriffe des Glaubens als eines seiner specifischen Bestimmtheit nach (secundum substantiam) übernatürlichen ganz unbestreitbar, und Kleutgen hat das große Verdienst, gerade diese Wahrheit den Zeitgenossen deutlicher zum Bewußtsein gebracht zu haben. Kann er also nicht umhin, im christlichen Glauben selber ein „ganz neues" Fürwahrhalten zu erkennen; so kann er ebensowenig in Abrede stellen, „daß durch das Glaubenslicht ein ganz neues, vom Denken der Vernunft (wir setzen hinzu: dem natürlichen, und: wenigstens ursächlich) unabhängiges und geschiedenes Erkennen des göttlichen Zeugnisses gegeben werde." Denn der Lehre des hl. Thomas und der gesammten Philosophie zufolge ist der christliche Glaube ein „ganz neues," specifisch höheres Fürwahrhalten gerade in dem Maaße, als es das Erkennen des göttlichen Zeugnisses ist, worauf er als seinem Grunde beruht.

Will die von Kleutgen auffallend häufig wiederholte Bemerkung, daß unsere Geisteskräfte auch im christlichen Glauben „in der ihnen eigenen Weise thätig seien" (S. 519. 521. 524. 531. 538.), bloß dies sagen, daß die aus der Gnade des Glaubens entspringende Thätigkeit als keine widernatürliche zu begreifen sei, so wäre dagegen bloß in Erinnerung zu bringen, daß damit gegen ihre Auffassung als eines „ganz neuen" Erkennens nichts bewiesen werde. Auch diese Auffassung erklärt sich gegen die Vorstellung, daß im Glauben „der Mensch das Uebersinnliche und Göttliche nicht mehr durch bildendes und fortschreitendes Denken, sondern wie der Engel das rein Geistige, oder gar wie Gott das Göttliche, unmittelbar erkennte" (S. 531), und auch sie lehrt, daß „auch in der begnadigten Seele die Vernunft in ihrer Weise, d. h. aufmerkend, erwägend, urtheilend, schließend, thätig sei" (S. 538). Allein steht damit in Widerspruch, daß dieselbe Thätigkeit im Vergleich mit dem Denken der Vernunft, worin „die uns natürliche Weise den Glaubensgrund zu erkennen" besteht, ein „ganz neues," davon „unabhängiges und geschiedenes Erkennen" sei? Ganz und gar nicht. Denn das Den-

ken der Vernunft, bemerkt der hl. Thomas, kann in zweifacher Hinsicht in Betracht kommen, einmal an sich, d. h. insoweit es in einer bestimmten Reihe von Erwägungen, Urtheilen und Schlüssen besteht, und zweitens mit Rücksicht auf die Erkenntniß, welche dadurch erzielt werden soll[1]). In dieser Hinsicht ist es aber nach thomistischen Grundsätzen (siehe oben) so oft „ein ganz neues Erkennen," als sein Gegenstand der Vernunft an sich oder ihrem natürlichen Vermögen schlechthin unerreichbar ist, und daß das göttliche Zeugniß in dem Betrachte, in dem es der Beweggrund unseres Glaubens ist, dieses wirklich sei, ist auch Kleutgen weit entfernt in Abrede zu stellen (S. 534). Wenn er indessen der Consequenz, die wir gegen seine Ansicht daraus ziehen, durch die Bemerkung zu entgehen sucht, daß der Glaube schon insofern, als er „durch die Gnade eine nähere oder entferntere Beziehung auf das ewige Leben erhält," „einer höhern Sphäre angehöre" (S. 531); so ist dagegen in Erinnerung zu bringen, daß damit allein seine Uebernatürlichkeit nach dem Urtheil des englischen Lehrers keineswegs schon erschöpfend erklärt sei. Denn er sagt uns auf das Bestimmteste (siehe oben), daß sie nicht allein aus seiner „nähern oder entferntern Beziehung auf das ewige Leben," sondern auch aus seinem Gegenstand entspringe.

d) Das moderne Interesse gegenwärtiger Frage.

Für die Auffassung des Wissens vor dem Glauben als seiner Ursache macht Kleutgen unter Andern auch dies geltend, daß sie sich weiter als die entgegengesetzte von der Lehre Kuhn's entferne (S. 534). Allein sein Vertheidiger, Herr Professor Schmid, ist anderer Meinung. „Die größten Schwierigkeiten," lehrt er, „entstanden betreffs des weitern Punktes: ob die apologetischen Vernunftbeweise des Christenthums, ob der reinmenschliche Offenbarungsglaube (fides humana) nur äußere Voraussetzungen des göttlichen oder theologischen Glaubens bilden oder auch innerliche Wesensmomente desselben? ob nur äußere Voraussbedingungen desselben (conditiones extrinsecae) oder auch einen

---

1) 2. 2. q. 173. a. 2. ad 3: Quascunque formas imaginatas naturali virtute homo potest formare, absolute hujusmodi formas considerando, non tamen ut sunt ordinatae ad repraesentandas intelligibiles veritates, quae hominis intellectum excedunt.

Bestandtheil des innern Glaubensgrundes (ratio formalis fidei saltem partialis)? ob dieser Glaube ein reingöttlicher Glaube sei oder ein durch die Gnade vergöttlichter Vernunftglaube? ob ein reingöttlicher oder ein göttlich-menschlicher? ob die Auctorität des sich offenbarenden Gottes im ersten oder zweiten Sinne das Motiv des übernatürlichen Glaubens sei? ob Gott als Gott zu glauben sei oder Gott im Menschen als dem äußern oder innern Organe der Gottheit? ob der revelatio immediata Dei veracis oder der revelatio mediata desselben? Das Erstere ist die Theorie des Suarez, Hurtado u. A., das Letztere die Theorie Lugo's. Diese Frage ist auch wichtig für die Gegenwart; sie hängt mit den tiefsten Grundproblemen eines christlichen Theismus zusammen. Wir unsererseits würden uns für die wohlverstandene zweite Theorie erklären und dieselbe in modernen Ausdrücken etwa so formuliren: wie die Uebernatur nicht naturlos ist, sondern naturfrei, die höhere Befreiung des natürlichen Lebens, so ist der theologische Glaube nicht vernunftlos, sondern vernunftfrei, der göttliche Heilsglaube also nicht ein purgöttlicher, sondern die höhere Durchleuchtung, Befreiung, Vergöttlichung des menschlichen" (Wissenschaftl. Richtungen S. 255).

Es versteht sich von selbst, daß der Begriff des Uebernatürlichen als einer „Befreiung des natürlichen Lebens," der den Grundgedanken der Kuhn'schen Theologie ausspricht, — dem berühmten Cardinal durchaus fern lag. Ihn gegen den Vorwurf dieser Ansicht zu vertheidigen, wäre mehr als überflüssig. Immerhin erscheint es in Anbetracht der bloßen Thatsache eines solchen Mißverständnisses als unstatthaft, seine eigenthümliche Ansicht vom Glaubensgrund, so sehr sie auch mit Achtung erwähnt zu werden verdient, gerade aus dem Grund, weil dabei die Uebernatürlichkeit des Glaubens in ein helleres Licht trete, der entgegengesetzten vorzuziehen.

Noch mehr. Herr Schmid entdeckt darin — worüber sich der Cardinal nicht wenig wundern würde — ein Vorzeichen des „modernen Wissenschaftsgeistes!" „Die meisten Theologen von Thomas an," lehrt er, „haben das übernatürliche Glaubensmotiv der Auctorität und Offenbarung Gottes selber wieder aus der sich selbst bezeugenden (biblisch-kirchlichen) Offenbarung Gottes abgeleitet, wie sie die materialen Glaubensobjecte, z. B. der Trinität,

der Menschwerdung Gottes u. s. w. aus derselben ableiteten. Diese postulativ verfahrende Cirkeltheorie, als deren späterer Hauptvertreter Suarez gelten kann, ist nur ein specieller Ausfluß der mittelalterlichen Lehrpraxis überhaupt. Mit großer Klarheit hat Lugo diese Cirkeltheorie durchbrochen und wenn er dieselbe auch nur in diesem einzelnen Punkte durchbrochen hat und nicht in einer für alle philosophischen und profanen Wissenschaften erfolgreichen universalen Weise, so ist sein wissenschaftliches Verdienst dennoch ein hoch anzuschlagendes, bedeutendes" (S. 267). Suchen wir den Punkt, worum es sich dabei handelt, in Kürze festzustellen.

3. Wie das göttliche Zeugniß, ohne daß dabei ein fehlerhafter Cirkel stattfinde, zugleich Grund und Gegenstand des Glaubens sei.

Wenn der Gläubige, um den Grund befragt, weßhalb er eine Lehre um des göttlichen Zeugnisses willen fürwahrhalte, sich wiederum auf dieses Zeugniß beriefe; so wäre dies allerdings ein fehlerhafter Cirkel. Ihn glauben nun die Theologen, deren Ansicht Kleutgen vertritt, nur durch die Annahme durchbrechen zu können, daß das göttliche Zeugniß, insoweit es der Grund meines Glaubens ist, nicht zugleich sein Gegenstand sei. Das im Glaubensact wesentlich eingeschlossene Fürwahrhalten des göttlichen Zeugnisses wäre sonach, weil nicht selbst wieder auf einem göttlichen Zeugniß beruhend, — nicht Glaube.

Auch in diesem Punkte bekennen wir uns zu der Ansicht des hl. Thomas. Er aber lehrt, daß die göttliche Wahrheit, so oft sie etwas bezeugt, dabei vor Allem sich selber bezeuge, und daß sonach ihr Zeugniß nicht nur Grund, sondern auch Gegenstand des Glaubens sei (veritas prima principaliter de se testificatur, unde se habet in fide et ut medium et ut objectum [1]). Denn beim Glauben, bemerkt der englische Lehrer, verhält sich das Zeugniß der göttlichen Wahrheit gerade so zu den einzelnen Glaubenslehren wie bei der Wissenschaft die Principien zu den einzelnen Sätzen, die man daraus ableitet (ipsum autem testimonium veritatis primae se habet in fide ut principium in scientiis de-

1) De verit. quaest. 14. a. 8. ad 9.

monstrativis [1]). Unser Fürwahrhalten der einzelnen Glaubenslehren ist daher so gewiß durch das des göttlichen Zeugnisses bedingt, als das Wissen einer bestimmten Vernunftwahrheit durch das ihrer Principien. Dies bedeutet aber nicht bloß, daß unser Fürwahrhalten der einzelnen Glaubenslehren das des göttlichen Zeugnisses überhaupt voraussetze, sondern auch daß namentlich seine Gewißheit davon abhänge. Unser Glaube an die göttliche Dreieinigkeit z. B. kann nicht gewisser sein, als unsere Ueberzeugung von ihrer göttlichen Beglaubigung. Die dem Glauben eigene Gewißheit aber beruht gerade darauf, daß er sich auf das göttliche Zeugniß stützt. Auf ihm also muß auch unsere Ueberzeugung, daß sein Gegenstand durch Gott geoffenbart sei, beruhen und sohin selber Glaube sein.

Ist dies aber nicht die berüchtigte „Cirkeltheorie?" Wir wollen sehen. Ich glaube eine bestimmte Lehre, weil sie durch Gott bezeugt ist; sein Zeugniß aber bewegt mich dazu aus dem Grunde, weil sich mir darin die göttliche Wahrheit kundgibt; und hievon überzeuge ich mich aus gewissen Zeichen und Erscheinungen, die ich gar nicht übersehen kann und die mir augenscheinlich machen, daß es unvernünftig wäre, nicht zu glauben, und daß ich folglich glauben soll. Wenn also der Gläubige gefragt wird, was ihn eine bestimmte Lehre als Gottes Wort anzunehmen veranlasse; so beruft er sich nicht (was allerdings ein Cirkel wäre) auf seinen Glauben, sondern auf eine davon unabhängige Erkenntniß. Diese aber ist nicht der Grund seines Glaubens; er beruht vielmehr ausschließlich auf der göttlichen Wahrheit, die, um mit St. Thomas zu reden, von sich selber Zeugniß ablegt.

Ihre Selbstbezeugung ist indessen keine unmittelbare. Denn Grund des Glaubens ist bekanntlich dem englischen Lehrer die göttliche Wahrheit nur insoweit, als sie durch das kirchliche Lehramt vermittelt wird (formalis autem ratio objecti in fide est veritas prima per doctrinam Ecclesiae manifestata [2]). Wollte Lugo, indem er in's Motiv des Glaubens die unabhängig von ihm erkannte Autorität der Kirche aufnahm, nur dieses sagen, dann ist sein Gedanke auch der unserige, und weichen wir von ihm nur darin ab, daß, was er als Grund des Glaubens be-

1) Ibid. ad 16.

2) De virtut. quaest. 2. a. 13. ad 6. cfr. 2. 2. q. 5. a. 3.

zeichnet, nach unserer Auffassung vielmehr dasjenige ist, wodurch der Glaubensgrund dem Einzelnen erreichbar wird. Mein Glaube selber beruht ausschließlich auf der göttlichen Wahrheit als seinem Grunde. Jedoch damit er dies könne, muß ich zuvor die Kirche, durch deren Vermittlung allein mir die göttliche Wahrheit kund wird, als eine göttliche Stiftung erkannt haben. Diese Erkenntniß ist unabhängig vom Glauben. Denn nur so entgeht man dem fehlerhaften Cirkel, daß sich der Gläubige zur Rechtfertigung seiner Annahme des göttlichen Zeugnisses auf dieses Zeugniß selber beruft. Ebensowenig aber darf sie als die Ursache des Glaubens begriffen werden, da es sonst, weil jene Erkenntniß durch Philosophie gewonnen werden kann, dem Einzelnen möglich wäre, was Kuhn mit Recht verwirft, „sich in das Christenthum hinüber- und hineinzuphilosophiren."

Durch das Wissen vor dem Glauben soll daher bloß zwischen dem menschlichen Geist und der göttlichen Wahrheit die nothwendige Verbindung hergestellt werden, damit er sich auf diese (was indessen eine übernatürliche Ergänzung seiner natürlichen Kraft durch das Glaubenslicht voraussetzt) so zu stützen vermöge, daß sie der ausschließliche Grund seines Fürwahrhaltens sei (simpliciter inhaerendo primae veritati ad quod indiget homo adjuvari per habitum fidei). Damit man aber sagen könne, es stütze sich der Glaube schlechthin auf die göttliche Wahrheit, ist es nicht genug, daß die Erkenntniß, welche als seine Ursache bezeichnet wird, irgendwie unter dem Einfluß der Gnade vollbracht werde. Es muß vielmehr eine solche Erkenntniß sein, wobei mir die göttliche Wahrheit selber ausschließlicher Grund meines Fürwahrhaltens ist. Setzt also der Glaube das Fürwahrhalten des göttlichen Zeugnisses als seine Ursache voraus; so muß auch dieses um seiner selbst willen fürwahrgehalten werden, d. h. es ist zugleich Beweggrund und Gegenstand des Glaubens. Und dabei findet kein fehlerhafter Cirkel Statt. Denn darüber befragt, was ihn das göttliche Zeugniß um seiner selbst willen fürwahrzuhalten bestimme, bleibt der Gläubige nicht die Antwort schuldig. Zwar nicht sein Glaube beruht auf einer „sich auf Gründe stützenden Erkenntniß der Offenbarung," allein das gläubige Subject kann und muß allerdings, um sich von seinem Glauben vernünftige Rechenschaft zu geben, auf eine von ihm selber unabhängige Erkenntniß des göttlichen Zeugnisses zurück-

gehen. Denn dieses (um seiner selbst willen) fürwahrzuhalten bestimmt ihn, wie gesagt, die ganze geschichtliche Erscheinung des Christenthums, woraus Jeder, der nicht freiwillig sein Geistesauge verschließt, die Ueberzeugung gewinnen muß, daß es ein göttliches Werk und folglich seine Lehre durch Gott selber beglaubigt sei. Diese Ueberzeugung wird zwar durch vernünftiges Nachdenken, sohin auf natürliche Weise, gewonnen, aber nicht so, daß ein Einfluß der Gnade darauf ausgeschlossen wäre. Was den Menschen zur Anerkennung der Göttlichkeit des Christenthums bestimmt, das ist nach St. Thomas nicht bloß die Erwägung der Gründe, die seine Lehre als glaubwürdig erscheinen lassen, sondern noch weit mehr der innere Zug der Gnade[1]).

Allein ungeachtet die Gnade darauf einwirkt, ist dies Erkennen eben deßhalb, weil es „sich auf Gründe stützt," nicht geeignet, eine Hingabe des menschlichen Geistes an die göttliche Wahrheit, deren ausschließlicher Grund diese selber ist (simpliciter inhaerendo primae veritati) ursächlich zu bewirken. Es bewirkt bloß, daß mir jene Hingabe als vernunftgemäß erscheine, und vermag mich auch in diesem Sinn dazu zu bestimmen, allein sie selber zu bewirken ist es nicht im Stande. Vielmehr erweist sich jene Hingabe als „ein ganz neues, vom Denken der Vernunft (ursächlich) unabhängiges und geschiedenes Erkennen des göttlichen Zeugnisses." Zwar hält Kleutgen ein solches von der „auf Gründe sich stützenden Erkenntniß der Offenbarung" verschiedenes Erkennen des göttlichen Zeugnisses deßhalb für unmöglich, weil Gott außer durch die Gründe, welche die christliche Offenbarung als glaubwürdig erscheinen lassen, nicht eigens bezeugt, daß Er darin rede (S. 515. 520. 544.); allein St. Thomas hat uns den Weg vorgezeichnet, auf dem das Fürwahrhalten des göttlichen Zeugnisses auch ohne dies als „ein ganz neues Erkennen" begriffen werden kann. Denn ein „neues Erkennen" setzt nicht immer die Mittheilung neuer Ideen voraus (intellectus sine hoc quod acquirat novas formas intelligibiles potest aliquid de novo intelligere). Der Geist bedarf daher, um die Offenbarung

---

1) 2. 2. q. 2. a. 9. ad 3: Ille, qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum; inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis; unde non leviter credit.

auf durchaus neue Weise, d. h. schlechthin des göttlichen Zeugnisses wegen (simpliciter inhaerendo primae veritati) fürwahrzuhalten, keineswegs einer neuen Offenbarung darüber; vielmehr reicht hiezu, die Erkenntniß ihrer Glaubwürdigkeit vorausgesetzt, das die natürliche Kraft des Geistes ergänzende Glaubenslicht für sich allein vollständig hin, geradeso wie das prophetische Licht durch sich selber den Geist dazu tüchtig macht, aus den ihm inwohnenden Phantasiebildern gewisse Erkenntnisse, welche das Vernunftlicht nimmermehr daraus zu gewinnen vermag, zu schöpfen[1]).

Soviel über diese schwierige Frage, die wir nur im Vorbeigehen berühren konnten. Veranlaßt dazu hat uns die Behauptung Kuhn's, daß bei der Annahme eines dem Glauben vorangehenden Wissens von der Offenbarungsthatsache — das übernatürliche Motiv des Glaubens durch die denkende Vernunft ersetzt würde (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 264). Um zu zeigen, daß dem nicht so sei, hatten wir das Verhältniß des Wissens vor dem Glauben zum übernatürlichen Glaubensmotiv genauer zu bestimmen, wobei eine Berücksichtigung der Lehre Kleutgen's, daß das Fürwahrhalten des übernatürlichen Glaubensmotivs lediglich ein Wissen vor dem Glauben, nicht aber selber Glaube sei, um so mehr als unerläßlich erschien, da Kuhn gerade in dieser Auffassung (ob mit Recht oder Unrecht bleibe dahingestellt) eine Bestätigung seiner gegen die alte Theologie überhaupt erhobenen Anklage finden konnte. Nur dieses sachliche Interesse hat uns dabei geleitet. Kehren wir jetzt zu Kuhn zurück, um seine weitern Einwürfe zu vernehmen.

4. Die angeblichen Schwächen der thomistischen Theorie.

„Das sind nach unserem unmaßgeblichen Urtheil" — so schließt Kuhn die bezügliche Abhandlung seiner Dogmatik — „die Schwächen der thomistischen Theorie. Mögen die heutigen Thomisten

---

1) De verit. quaest. 8. a. 9. ad 5: Intellectus confortatur aliquo fortiori lumine ad plures cognitiones ex eisdem formis (die er schon besitzt) eliciendas, sicut ex eisdem formis in phantasia existentibus, superveniente lumine prophetiae, aliqua cognitio accipitur, quae accipi non poterat per lumen naturale intellectus agentis.

uns eines Bessern belehren, indem sie unsere Einwendungen gründlich beseitigen!" (2. Aflg. I. S. 722). Wir wollen sehen, ob dies möglich sei.

a) Die Beweisbarkeit des Daseins Gottes.

Bezüglich der Klarstellung des thomistischen Gedankens hierüber glaubt Kuhn von einer „Entdeckung" sprechen zu dürfen. Sie soll darin bestehen, „daß ungeachtet aller formellen Verschiedenheit der Gedanke des hl. Thomas mit seiner Auffassung (der Kuhn'schen) zuletzt zusammentreffe, indem dieser seinen aristotelischen Standpunkt nur bis zu einem gewissen Punkte, nicht bis zur äußersten Consequenz verfolge" (S. 703). „Hätte Thomas" — dies wäre nach Kuhn seine Stellung zu der Frage — „die Consequenzen seines erkenntnißtheoretischen Standpunktes vollständig und mit unerbittlicher Strenge gezogen, hätte er sich überhaupt nur allein von ihm, und nicht vielmehr von seinem religiösen Bewußtsein leiten lassen; so wäre er in den Pantheismus hineingerathen und hätte sich mit dem Begriff des Absoluten, dessen Wahrheit durch die bloß denkende Weltbetrachtung sich nachweisen läßt, begnügt, behauptend, daß dieser Begriff der wahre, das Absolute in diesem Sinn Gott sei. Allein seinem Geiste steht die religiöse Gottesidee als das allein Wahre, als das, um was es sich bei der Frage der wissenschaftlichen Bewährung allein handeln kann, unantastbar fest; er unterlegt daher dem, was sich nach Maßgabe seiner Erkenntnißtheorie wirklich demonstriren läßt, ohne Weiteres die religiöse Idee und bezeichnet diese Demonstration als ihre Demonstration. Wir dagegen unterscheiden (!) und behaupten, daß das in solcher Weise demonstrirbare Absolute nicht Gott im Sinne des religiösen Bewußtseins sei, sondern nur erst dessen Unterlage und Grundmoment, und daß somit die religiöse Gottesidee hiedurch nicht bewiesen sei, daß aber dieser Beweis ihr zu gut komme" (S. 713 f).

Diese Stelle enthält des Wunderlichen genug. Als Theologe also (mit Rücksicht auf sein religiöses Bewußtsein) wäre zwar der hl. Thomas kein Pantheist; allein als Philosoph (in Anbetracht der unerbittlichen Consequenzen seines erkenntnißtheoretischen Standpunktes) hätte er den Pantheismus „demonstrirt!" Abgesehen davon, daß dieses Urtheil über die thomistische Erkenntnißtheorie mit dem der Kirche darüber im schnei-

bendsten Widerspruch steht [1]), war es uns neu zu vernehmen, daß das Absolute im pantheistischen Sinne überhaupt „demonstrirbar" sei, daß sich „seine Wahrheit durch die bloß denkende Weltbetrachtung nachweisen lasse," ja noch mehr, daß der Pantheismus die „Unterlage" und das „Grundmoment" der religiösen Gottesidee bilde und folglich seine „Demonstration" — „ihr zu gut komme!"

Daß St. Thomas „den Beweis der Demonstrabilität des Daseins Gottes nur scheinbar geführt hat," hält sich Kuhn durch folgende Erwägung für „vollkommen berechtigt zu behaupten." Um zu zeigen, daß der Beweis des Daseins Gottes der Erkenntniß seines Wesens vorhergehe, unterscheide St. Thomas den Namen Gott von der Erkenntniß Gottes, das, was der Name Gott bedeutet, von dem, was Gott ist. „Aber diese Unterscheidung" — fährt Kuhn fort — „die bloß nominell oder formell ist und der kein wirklicher Unterschied entspricht, führt nicht zum Ziele. Entweder ist der Name Gott etwas Leeres, Bedeutungsloses — in diesem Falle erfüllt er den Zweck nicht, zu dem ihn Thomas herbeizieht; oder er bedeutet das, was Gott ist, und fällt so mit der Erkenntniß Gottes zusammen — in diesem Fall fällt die Behauptung des Thomas, daß der Beweis des Daseins Gottes von der Erkenntniß des Wesens Gottes unabhängig und deßhalb das Dasein demonstrirbar sei, in sich selbst zusammen. Der letztere Fall trifft nun ganz augenscheinlich hier zu. Thomas sagt ausdrücklich, daß die Bedeutung des Namens Gott (die Definition, der Begriff Gottes) von den Wirkungen hergenommen sei, d. h. daß sie aus derselben Quelle fließe, aus welcher die Erkenntniß dessen, was Gott ist, schöpft" (S. 709 f).

Und diese Dialektik hätte der englische Lehrer zu fürchten? Wer sieht nicht auf den ersten Blick die petitio principii? Das Dasein Gottes soll deßhalb nicht unabhängig von seiner Wesenserkenntniß demonstrirbar sein, weil der Beweis seines Daseins eine gewisse Erkenntniß von dem, was Gott ist, nothwendig voraussetze. Wir geben die Prämisse zu, läugnen aber

1) Den 15. Juni 1855 hat Pius IX. nachstehenden Satz zum seinigen gemacht: Methodus, qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura et alii post ipsos scholastici, non ad rationalismum ducit, neque causa fuit, cur apu scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret.

die Consequenz. Denn die ist nur dann stichhaltig, wenn es außer jener gewissen Wesenserkenntniß Gottes, ohne die allerdings sein Dasein unbeweisbar ist, keine andere gibt. Allein eben dies steht in Frage und wäre von Kuhn zu beweisen gewesen. Er freilich hält einen solchen Beweis für überflüssig. Denn „was die Sache selbst betrifft," ist es ihm „ganz offenbar, daß die Erkenntniß des Daseins und die des Wesens Gottes nicht von einander zu trennen ist" (S. 710). Daß sie es gleichwohl sind, ist nicht schwer zu zeigen. Gesetzt auch, bemerkt St. Thomas, daß Jedermann bei dem Namen „Gott" an ein höchstes Wesen denke (die dem Beweis seines Daseins nothwendig vorangehende gewisse Wesenserkenntniß Gottes); so ist doch damit allein noch nicht erkannt, daß dieses höchste Wesen wirklich existire[1]), und noch viel weniger wie es an sich beschaffen sei, eine Erkenntniß, wovon mit Recht St. Thomas sagt, daß sie die seiner Existenz voraussetze, während Kuhn die Frage, was Gott sei (die erst nach der Erkenntniß seines Daseins, d. h. nach der Frage ob er sei, ihre Lösung finden kann) und die, was der Name „Gott" bedeute (worüber man umgekehrt schon zuvor, um sein Dasein überhaupt demonstriren zu können, im Klaren sein muß) mit einander verwechselt[2]).

Dies führt uns auf einen zweiten Einwurf Kuhn's, dem er so großes Gewicht beilegt, daß er „die heutigen Thomisten um jeden Preis dringend ersucht haben möchte, ihm diesen Punkt in der Lehre des Meisters aufzuklären." Es handelt sich um die Unterscheidung des per se notum quoad se und des per se notum quoad nos. Das Dasein Gottes ist an sich unmittelbar bekannt, wenn im Begriffe Gottes als des höchsten Wesens auch der des Seins eingeschlossen ist. Damit es aber auch für uns (unmittelbar) bekannt sei, ist eine unmittelbare Erkenntniß des göttlichen Wesens nothwendig, da wir nur so von der

1) 1. q. 2. a. 1. ad 2: Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo majus cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum.

2) Ibid. a. 2. ad 2: Ad probandum aliquid esse necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est, quia quaestio quid est, sequitur ad quaestionem an est.

Wirklichkeit seines Seins, das aus dem bloßen Begriffe Gottes nur als ein mögliches erkannt wird, unmittelbare Gewißheit erlangen[1]). Der Kuhn'sche Einwurf gegen diese Unterscheidung ist der folgende: „Das, was an sich gewiß ist, steht nicht mehr im Gegensatz zu dem, was für uns gewiß ist, sobald wir wissen, daß es an sich gewiß ist. Wissen wir aber von dem an sich seienden Verhältnisse des Wesens Gottes zu seiner Existenz nichts, so können wir auch nichts darüber aussagen, namentlich also auch nicht behaupten: Deus est suum esse . . . Thomas rechnet zu diesen Nichtwissenden alle Menschen, sich selbst eingeschlossen, und somit bleibt die Frage, wie er gleichwohl wisse, daß das Dasein Gottes ein notum quoad se sei, d. h. die Unklarheit und Unhaltbarkeit der Unterscheidung bleibt bestehen. Und doch ist sie das einzige Fundament für seine Behauptung, daß das Dasein Gottes a posteriori demonstrirt werden müsse, nur so demonstrirt werden könne" (S. 706).

Woher St. Thomas wisse, „daß das Dasein Gottes ein notum quoad se sei?" Aus dem Begriffe Gottes als des vollkommensten Wesens. Dieses ist als ein wirkliches ohne das Sein undenkbar. Und wenn dagegen Kuhn „nach reiflicher Prüfung" bemerken zu müssen glaubt, die Unterscheidung quoad se und quoad nos falle deßhalb als „nichts sagend" hinweg, weil, „wenn auch Wesen und Sein in Gott eins und dasselbe ist, so doch für den erkennenden Geist außer ihm die Frage der Realität schlechthin außerhalb des Begriffes liege" (S. 665); so bezeichnet er damit selber seinen eigenen Gottesbegriff als einen unwahren, weil darin als getrennt gedacht würde, was in Wirklichkeit ein und dasselbe ist. Die weitere Bemerkung Kuhn's, daß, was an sich gewiß ist, es nothwendig auch für uns sei, sobald wir wissen, daß es an sich gewiß ist, räumen wir unbedenklich ein. Denn nicht dies, daß das Dasein Gottes überhaupt für uns gewiß, sondern allein, daß es dieses unmittelbar sei, läugnet der hl. Thomas.

Unter Berufung auf den Ausspruch des hl. Thomas: „die

1) Ibid. a. 1: Haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subjecto. Deus enim est suum esse. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos.

Einheit der göttlichen Natur, wie sie von den Gläubigen angenommen werde, des allmächtigen und des allfürsehenden Gottes, sei nicht Sache demonstrativer Erkenntniß, sondern ein Glaubensartikel," sucht Kuhn seine Uebereinstimmung mit dem englischen Lehrer, von dessen Ansicht sich seine „Auffassung und Darstellung zunächst nur durch ihre größere Bestimmtheit (!) unterscheide" (S. 713), folgendermaßen darzuthun: „Daß hier nicht auf der Bestimmung der Einheit, sondern auf der der göttlichen Natur, des Wesens Gottes der Nachdruck liegt, sieht man auf den ersten Blick. Somit sagt Thomas, daß die Wahrheit der vollen, concreten Gottesidee, daß das Dasein des allmächtigen Gottes (der durch sein bloßes Wort Alles aus Nichts gemacht), des allfürsehenden Vaters aller Vernunftwesen nicht demonstrirbar, sondern Sache des Glaubens sei. Damit ist die materielle, sachliche Differenz zwischen ihm und uns völlig beseitigt. Denn wir haben die Frage der Demonstrabilität des Daseins Gottes stets in der Voraussetzung des vollen Gottesbegriffes, folglich nicht abstract, sondern in ganz concretem Sinne gestellt, und nur die so gestellte und verstandene Frage verneint" (S. 715 f).

Inwiefern aber — darauf kommt es an — erklärt St. Thomas „die Wahrheit der vollen, concreten Gottesidee" für „nicht demonstrirbar?" Ist sie es ihm überhaupt nicht — in welchem Fall allein „die materielle, sachliche Differenz" zwischen ihm und Kuhn „völlig beseitiget" wäre — oder will er damit etwa bloß gesagt haben, daß jene Wahrheit insoweit, als sie Gegenstand des Glaubens sei, nicht zugleich demonstrirt werde? In diesem Fall zeugt der angezogene Ausspruch nicht für, sondern gegen Kuhn, indem er dann die „concrete Gottesidee," welche der Tübinger Dogmatiker für schlechthin indemonstrabel erklärt (vglch. S. 418 ff.), wenigstens in einem gewissen Betrachte als beweisbar voraussetzt. Daß dies wirklich die Meinung des englischen Lehrers sei, geht nicht bloß aus unzähligen andern Aussprüchen desselben, sondern auch gerade aus der von Kuhn citirten Stelle auf das Unzweideutigste hervor.

Der angezogene Artikel behandelt die Frage, ob etwas zugleich geglaubt und gewußt werden könne (utrum fides possit esse de rebus scitis). Gegen ihre Lösung im verneinenden Sinne, wozu sich bekanntlich der hl. Thomas bekennt, scheint unter An-

dern zu sprechen, daß die Wahrheit von der Einheit Gottes ungeachtet ihrer philosophischen Beweisbarkeit ein Glaubensartikel ist. Das sei sie aber — antwortet der englische Lehrer — nicht in demselben Betrachte, in dem sie Gegenstand des Wissens sein könne (Deum esse unum, prout est demonstratum, non dicitur articulus fidei). Außerdem jedoch hänge die Wahrheit von der Einheit Gottes mit mehreren übernatürlichen Wahrheiten zusammen, und nur insoweit als sie diese, welche nicht bewiesen werden können, einschließt, bilde sie einen Glaubensartikel [1]).

Nicht glücklicher ist die Kuhn'sche Berufung auf die thomistische Lehre, daß der zeitliche Anfang der Welt ein Glaubensartikel und folglich indemonstrabel sei (S. 716 f). Denn gegen die Beweisbarkeit des „theistischen Gottesbegriffes" würde daraus nur dann etwas folgen, wenn St. Thomas die Idee der Schöpfung aus Nichts für indemonstrabel erklärte. Daß indessen das Gegentheil seine Meinung sei, muß Kuhn selber constatiren (S. 719).

Die Theologen, welche mit St. Thomas die Beweisbarkeit des Daseins Gottes unabhängig vom Glauben lehren, fehlen nach dem Urtheil Kuhn's nicht bloß darin, daß „sie in der Sache nicht klar sehen und nicht gehörig unterscheiden" (S. 622), sondern sie machen sich auch „einer augenfälligen Täuschung und Begriffsverwirrung schuldig, sofern sie zu solcher Behauptung nicht anders gelangen können, als dadurch, daß sie dem Begriffe des absoluten Seins, der von dem des endlichen allerdings unzertrennlich ist, unvermerkt den des absolut Seienden, d. h. Gottes im Sinne des religiösen Glaubens unterschieben. Das pantheistische Absolute, das τὸ ὄν, ist himmelweit von dem theistischen Gott, ὁ ὤν, verschieden; und wenn jenes in der angegebenen Weise demonstrirt werden kann, so kann dieser in solcher Weise und also überhaupt nicht demonstrirt werden, weil er wesentlich ein anderes Sein und schlechthin über Alles Endliche hinaus ist" (S. 606 f). Für die Indemonstrabilität des Daseins Gottes weiß also Kuhn keinen andern Grund als seine Unendlichkeit anzuführen. Allein dies, ob das Dasein eines unendlichen, von der endlichen Welt dem

1) De verit. quaest. 14. a. 9. ad 8: Unitas divinae essentiae talis qualis ponitur a fidelibus, scilicet cum omnium providentia et aliis hujusmodi *quae probari non possunt*, articulum constituit.

Sein nach verschiedenen Wesens demonstrabel sei, steht eben in Frage. Wer daher seine Beweisbarkeit läugnet, der muß ihre Unmöglichkeit durch Gründe darthun, während sie Kuhn — einfach voraussetzt. Seine eigene Theorie faßt er der thomistischen gegenüber in den Satz zusammen, „daß der Geist zwar nur an der Hand der denkenden Weltbetrachtung zur wissenden Erkenntniß Gottes komme, daß aber nur die im Lichte der unmittelbaren Gottesidee betrachtete Welt zu Gott führe" (S. 609). Ein schönerer circulus, als in diesem Satze vorliegt, dürfte sich schwerlich finden lassen. Die „denkende Weltbetrachtung" soll die unmittelbare Gottesidee der Vernunft bewähren; das vermag sie aber nicht außer „im Lichte" derselben Idee, welche durch sie bewährt werden soll!

Von diesem Standpunkt aus hat Kuhn das thomistische Beweisverfahren einer Kritik unterzogen. Hierauf schickt er sich an, die „unerbittlichen" Consequenzen seines „erkenntnißtheoretischen Standpunktes" aufzudecken, die der englische Lehrer selbst zu ziehen durch seinen „religiösen Geist" verhindert worden sei.

b) **Ob die Lehre des hl. Thomas mit logischer Nothwendigkeit zur Ansicht Hegel's führe, daß die Religion nur für die ungebildete Menge gut sei.**

Nach Kuhn „würde Thomas, wenn er die letzte Consequenz jenes erkenntnißtheoretischen Standpunktes gezogen hätte und von dessen Princip allein oder nur vorherrschend geleitet worden wäre, nicht bei dem Satze stehen geblieben sein, daß das Dasein Gottes (die Wahrheit) von Einigen nur geglaubt, von Andern nur gewußt werde, und daß es nicht zugleich (von dem einen und selben Subject) geglaubt und gewußt werden könne; vielmehr würde er mit Hegel gesagt haben: die Religion (der Glaube) ist die Art und Weise des Bewußtseins, wie die Wahrheit für alle Menschen (d. h. die Menge), für die Menschen aller (d. h. der gemeinen) Bildung ist; die wissenschaftliche (demonstrative) Erkenntniß der Wahrheit aber ist eine besondere Art ihres Bewußtseins, deren Arbeit sich nicht Alle, vielmehr nur Wenige unterziehen, d. h. er würde, wie dieser, gelehrt haben, daß das religiöse Gottesbewußtsein zwar wahr, aber nicht das wahre sei. Daß er solches nicht gelehrt, ja eine solche Lehre mit Abscheu verworfen hätte, das verdankte er nicht seiner philosophischen Erkenntnißtheorie, sondern seinem religiösen Geiste, seinem unerschütterlichen Glauben" (S. 714 f).

Das ist dieselbe Consequenz, wovon Kuhn an einem andern Ort (vglch. oben S. 419) behauptet, daß sie „keinem der scholastischen Theologen von Anselm bis auf Perrone klar geworden" sei. Und wir kennen den Grund, weßhalb ihm ihre „Entdeckung" vorbehalten blieb. Daß durch die Beweisbarkeit des Daseins Gottes die Religion für alle die, welche seinen Beweis zu führen wissen, überflüssig gemacht würde, — kann nur einem Manne in den Sinn kommen, der die Uebernatürlichkeit dieser Religion nicht kennt. Damit ist zugleich sein folgender Einwurf beantwortet. „Alle Religion, alle Frömmigkeit beruht auf Glauben; das bestreitet Niemand. Ist nun die Religion Allen unentbehrlich, und nicht etwa nur ein Lückenbüßer für die ungebildete Menge; und soll sie in diesem ihrem absoluten Werth ungeschmälert und ungekränkt neben der Wissenschaft bestehen; so kann es keine Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen rein demonstrativer Art geben, so kann der Satz nicht richtig sein, daß das Dasein Gottes nicht von demselben Subject zugleich geglaubt und gewußt werden könne" (S. 720).

Allerdings, wenn die christliche Religion keine höheren Wahrheiten enthielte, als wovon es nach der von Kuhn bekämpften Ansicht eine „Wissenschaft rein demonstrativer Art" gibt, mit einem Wort, wenn es keine übernatürlichen Wahrheiten gäbe; dann, allein nur dann wäre die Besorgniß begründet, daß in diesem Fall die Religion für alle die, welche jene „Wissenschaft" erlangt haben, überflüssig würde. Da sich indessen auch die Wahrheit vom Dasein Gottes in einem gewissen Betrachte, nämlich insoweit sie alle einzelnen Glaubenswahrheiten einschließt[1]), als eine übernatürliche darstellt[2]), und da sie folglich in diesem Betrachte gar nicht Gegenstand einer „Wissenschaft demonstrativer Art" sein kann; so kann sie auch von den Wissenden — obschon nicht unter demselben Gesichtspunkte wie sie von ihnen gewußt wird — geglaubt werden, und die Behauptung Kuhn's,

1) *S. Thomas* 2. 2. q. 1. a. 7: Omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem.

2) Zu der kaum citirten Stelle bemerkt Bañez: Valde temerarium et erroneum est asserere, quod illa duo principia, Deus est et remunerator est, quatenus lumine naturali cognosci possunt, contineant virtualiter et implicite alia principia revelata.

die Lehre des hl. Thomas, daß das Dasein Gottes nicht zugleich geglaubt und gewußt werden könne, „gerathe in Conflict mit der Theologie" (S. 718), weil sie nämlich den Glauben für die Wissenden überflüssig mache, — entspringt sonach lediglich aus seiner Unbekanntschaft mit dem richtigen Begriffe des Uebernatürlichen. Vernehmen wir jetzt die letzte seiner „Einwendungen."

c) Ob es nach thomistischer Lehre nur Leichtgläubige oder Ungläubige gebe.

Kuhn sagt von St. Thomas: „Indem er als Voraussetzung des positiven Glaubens die natürliche Erkenntniß der Wissenden hinstellt, während er alle übrigen bloß positiv Gläubige sein läßt; so erscheinen diese entweder als Leichtgläubige (Köhlergläubige), oder jene als Ungläubige, nämlich als solche, deren Glaube in seinem Fundamente ein Wissen ist, und das meritum fidei der Erstern in quali et quanto als ein anderes als das der Letztern" (S. 721 f). Wenn das nach thomistischer Lehre dem Glauben vorangehende Wissen auf das meritum fidei den Einfluß ausübt, daß Alle, in denen es vorhanden ist, als Ungläubige erscheinen, und müssen hinwiederum, weil es nach seiner Ansicht die nothwendige Vorbedingung des Glaubens als eines vernünftigen Gehorsams ist, Alle, in denen es nicht vorhanden ist, für Leichtgläubige erklärt werden; so gibt es folgerichtig nach thomistischer Lehre nur Leichtgläubige oder Ungläubige.

Der Glaube der Wissenden — darin hat Kuhn vollständig Recht — wäre in der That der Art nach ein anderer als der der Unwissenden, wenn ihr Glaubens motiv durch das Wissen der Andern ausgeschlossen würde. Dem ist aber nicht so. Auch die Wissenden nehmen die Glaubenswahrheiten aus demselben Beweggrunde an wie die Unwissenden. Denn durch ihr Wissen davon, erinnert St. Thomas, werden sie ihnen keineswegs an sich einleuchtend; vielmehr wird es bloß ihre Glaubwürdigkeit[1]). Dagegen sind allerdings gewisse Wahrheiten nur für Einige, nämlich nur für die Unwissenden, Glaubenswahrheiten[2]). Sind sie aber

---

1) 2. 2. q. 1. a. 4. ad 2: Ea, quae subsunt fidei, dupliciter considerari possunt, uno modo in speciali, et sic non possunt esse simul visa et credita, alio modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilis, et sic sunt visa ab eo, qui credit.

2) Ibid. a. 5. ad 3: Ea, quae demonstrative probari possunt, inter credenda numerantur, non quia de ipsis simpliciter sit fides apud omnes,

deßhalb im Vergleich mit den Wissenden Leichtgläubige? Offenbar nur dann, wenn ihnen die Erkenntniß, wovon die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens abhängt, gebräche. Daß aber die in Einigen durch den Glauben ersetzt werde, sagt St. Thomas nirgends, vielmehr gilt sein Wort, daß Niemand (vernünftiger Weise) glaube ohne die vorgängige Ueberzeugung, daß er es solle [1]), — für alle Menschen. Indessen sind die Erfordernisse zu einem vernünftigen Urtheil über die Glaubwürdigkeit des Christenthums nach der Bildungsstufe der einzelnen Menschen verschieden, und dem heil. Thomas kam es selbstverständlich nicht in den Sinn, bezüglich der von ihm als praeambula fidei bezeichneten Wahrheiten an alle Menschen die gleichen Ansprüche zu machen und von allen ohne Ausnahme eine vom Glauben unabhängige Erkenntniß derselben im gleichen Grade der Vollkommenheit — als die nothwendige Bedingung der Vernünftigkeit ihres Glaubens zu verlangen. Die Kuhn'sche Consequenz, daß bei der Annahme eines Wissens vor dem Glauben als der Bedingung seiner Vernünftigkeit Alle, denen es gebricht, als Leichtgläubige erscheinen würden, fällt damit in sich selbst zusammen.

Hieraus erhellt aber auch, wie unwirksam der Kuhn'sche Versuch (S. 721) sei, den englischen Lehrer eines Widerspruchs mit sich selber aus dem Grunde zu zeihen, weil er ungeachtet seiner Behauptung einer Beweisbarkeit des Daseins, der Einheit und Unkörperlichkeit Gottes und dgl. gleichwohl lehre, die göttliche Vorsehung habe mittelst einer heilsamen Fügung diese nämlichen Wahrheiten, welche durch vernünftige Forschung erkannt werden können, zugleich als Glaubenslehren den Menschen vorgelegt, auf daß alle in der Lage wären, auf leichtem Weg und ohne Zweifel und Irrthum Gott zu erkennen (salubriter divina providit clementia, ut ea etiam, quae *ratio investigare potest*, fide tenenda praeciperet, ut sic *omnes* de facili possent divinae cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore [2]). In diesem Satze wird gerade das, wodurch Kuhn behauptet, daß er „auf das Bestimmteste wieder aufgehoben werde," nämlich die

sed quia praeexiguntur ad ea, quae sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem praesupponi ab his, qui eorum demonstrationem non habent.

1) Ibid a. 4. ad 2: Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda.

2) Contr. gent. lib. I. cap. 4. nro. 3.

Möglichkeit eines „rein objectiven und schlechthin zweifellosen Wissens von dem Dasein Gottes und dgl. für Einige" — ausdrücklich ausgesprochen. Wenn daher St. Thomas an andern Stellen (Kuhn verweist uns auf 1. q. 2. a. 2. ad 1) dasselbe auf's Neue einschärft; so heißt dies doch nicht jenen Satz (der ganz dasselbe ausspricht!) „auf das Bestimmteste wieder aufheben."

Bezeichnend für die Dialektik Kuhn's ist auch seine nachstehende Schlußfolgerung: „Die Vernunftwahrheiten sind, wie Thomas beständig lehrt, praeambula ad articulos fidei, deßhalb müssen sie selbst auch auf Glauben beruhen" (S. 720). Allein an der kaum citirten Stelle, die Kuhn gekannt hat, lehrt St. Thomas das gerade Gegentheil. Denn er bezeichnet da gewisse Wahrheiten gerade deßhalb als praeambula ad articulos, weil sie auch der natürlichen Vernunft erreichbar sind, folglich nicht „selbst auch auf Glauben beruhen." Könnte auch etwas auf dem, dessen „Vorläufer" es ist, zugleich beruhen? Was auf einem Andern beruht, setzt nothwendig dieses Andere als bestehend voraus; es ist sonach unmöglich, daß es selber ihm vorausgehe. Wenn aber Kuhn diesen unvollziehbaren Begriff eines selber auf Glauben beruhenden Vorläufers zum Glauben dem englischen Lehrer zuschreibt; so ist dagegen einfach zu bemerken, daß St. Thomas an der fraglichen Stelle (2. 2. q. 1. a. 7.) die Wahrheit vom Dasein Gottes nicht als ein praeambulum ad fidem, sondern als zum Gegenstand des Glaubens selbst gehörend, als das primum credibile in's Auge faßt.

Wir betrachten zum Schluß denjenigen Punkt der Kuhn'schen Theologie, der die erste Veranlassung zu diesem ganzen Streite gegeben hat.

IV. Der Glaube und die Wissenschaft.

Seinen Widerspruch gegen den Grundsatz, daß die Philosophie mit Rücksicht auf die übernatürliche Offenbarung zu betreiben sei (philosophia tractanda est supernaturalis revelationis habita ratione), hat Kuhn nicht ohne Berechnung im Namen der Wissenschaft, die dadurch in ihrer Freiheit und Selbstständigkeit bedroht sei, erhoben. Was ist das aber für eine „Wissenschaft," zu deren Vertheidigung er das Wort ergreift?

1. Der Kuhn'sche Wissenschaftsbegriff.

Die Alten nannten die Wissenschaft eine cognitio certa et evidens. Dies gilt zumal von der Philosophie. Ihren Ausgangspunkt (die philosophischen Principien) bilden die unmittelbar durch sich selbst dem Geist einleuchtenden Grundwahrheiten[1]), und er erkennt eine bestimmte Wahrheit nur insofern philosophisch, als ihm ihr nothwendiger Zusammenhang mit jenen unmittelbar aus sich einleuchtenden Principien klar geworden ist[2]). Liegt demnach den Alten das Kriterium ächter Wissenschaft in einer durchsichtigen Klarheit; so erblickt Kuhn gerade umgekehrt das Siegel der Wahrheit — im „Geheimnißvollen," im „Unerklärlichen." Das unmittelbare Bewußtsein der Wahrheit (nach Kuhn die nothwendige Voraussetzung der „wissenden Erkenntniß") ist ihm ursprünglich „ein unwillkürliches und blindes" (Dogmatik 1. Aflg. I. S. 18). „Die Ueberzeugung von seiner Wahrheit" (wenigstens insoweit es das Objective zu seinem Gegenstand hat) läßt sich „nicht positiv begründen," sie ist „keine reine und zwingende, sondern in letzter Instanz eine freiwillige, ein Glauben." Dies will sagen: „die angenommene Erscheinung des Seins im Bewußtsein" (d. h. die Annahme, daß meinem Bewußtsein eine Wirklichkeit außer mir entspreche) ist „etwas völlig Unbegreifliches, und sie kann durch nichts gewiß gemacht werden. Denn wer bürgt mir dafür, daß sie keine trügerische, kein bloßer Schein ist? Nur wieder das Bewußtsein selbst, d. h. Niemand. Also bleibt es dabei: das Fürwahrhalten des objectiven Bewußtseins ist kein Wissen, sondern ein Glauben in dem angegebenen Sinne" (S. 57 f).

Seltsam! der Philosophie wird die Zumuthung gemacht, ein Mysterium sich zum Ausgangspunkt zu nehmen; und da, wo das Geheimniß am rechten Platz ist, auf dem theologischen Gebiet, will man es nicht gelten lassen; da soll die Vernunft auch den „Inhalt" des Glaubens, „das, was wahr ist, begreifen" können! (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 234).

---

1) *S. Thomas*, 2. 2. q. 1. a. 5: Omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota et per consequens visa; et ideo oportet, quaecunque sunt scita, aliquo modo esse visa.

2) Quaest. 14. de verit. a. 1: Mediate vero, quando cognitis definitionibus terminorum intellectus determinatur ad alteram partem contradictionis virtute primorum principiorum; et ista est dispositio scientis.

Doch wie begegnet Kuhn den Ungläubigen, die sich etwa nicht dazu verstehen sollten, den Inhalt des unmittelbaren Bewußtseins ohne Weiteres als wahr anzunehmen? Ihnen ist schlechterdings nicht zu helfen. Wer über die Unbegreiflichkeit seines unmittelbaren Bewußtseins hinauskommen und sich von der Wahrheit seines Inhaltes vernünftige Rechenschaft geben will, der ist nach dem Urtheil des Tübinger Dogmatikers — ein für alle Mal dem Irrthum verfallen. Denn das „Unbegreifliche" an dem unmittelbaren Bewußtsein „kann nicht aufgehoben werden außer durch Aufstellung eines ihm gerade entgegengesetzten Inhalts" (Dogmatik 1. Aflg. I. S. 58). Es gibt sonach nur *einen* Weg zur Wahrheit, und der heißt: Glaube. „Zum wahren Gott führt die Philosophie für sich, unabhängig vom Glauben, keinen Menschen" (S. 40). „*Der Pantheismus ist das nachweislich allein haltbare philosophische System, wenn die Idee des Absoluten nicht vor aller Erfahrung und Speculation ursprünglich der Vernunft gegeben und gewiß ist*" (S. 37).

Nicht besser steht die Sache dem *Idealismus* gegenüber, welcher die Wirklichkeit der uns umgebenden Außenwelt läugnet. Denn auch „die Annahme der wesentlichen Realität der Erscheinungen tritt als eine ganz unmittelbare, als bloße Voraussetzung auf" (S. 35). „Was wir durch Beobachtung und Erfahrung herausbringen, auf diesem Weg vermittelnder Erkenntniß zusammenlesen, das sind bloße Erscheinungen und Beziehungen der Dinge auf einander; ihr *Wesen und An-sich ist kein Gegenstand der Erfahrung als einer mittelbaren Erkenntniß*. Mit dieser Restriction, die dem Kant'schen Kriticismus deßhalb nicht in den Sinn gekommen, weil er von einem unmittelbaren Wissen nichts wissen wollte, ist nichts gewisser, als die Behauptung desselben, daß *wir bloße Erscheinungen erkennen und von dem Wesen und An-sich der Dinge nichts wissen*" (S. 34).

So wäre denn die Wahrheit den Kampf mit ihren Gegnern aufzunehmen nicht im Stande. Eine Philosophie, die nicht was sie beweisen soll, voraussetzt, folglich jede ächte Philosophie — ist nach der Meinung Kuhn's nothwendig Idealismus oder Pantheismus! Zwar behauptet auch er, es könnten die Zweifel an der Wahrheit des unmittelbaren Bewußtseins wieder gehoben

werden (S. 57), aber eben nur vorausgesetzt, daß ich es fürwahrhalten wolle. Sonach läßt sich auf diesem Weg gegen den Pantheisten oder Idealisten, für den jenes Bewußtsein gar nicht vorhanden ist, offenbar nichts ausrichten. Ihnen gegenüber ist die Wahrheit schlechthin ohnmächtig und wehrlos.

Kuhn scheint dies gefühlt zu haben. Wenigstens gesteht er zu, es würde sich allerdings das unmittelbare Bewußtsein zu keinem Kriterium der Wahrheit eignen, wenn es ein „subjectives, individuelles“ wäre. „Ist dagegen das thatsächliche Bewußtsein, dasjenige, welches zu seinem Princip die Transcendenz des Seins und Wissens hat, nicht ein vereinzeltes, sondern ein Allen Gemeinsames, nicht ein willkürliches, beliebiges, sondern ein von selbst sich einstellendes, unwillkürlich sich aufdringendes Wissen, und ein solches, das allem objectiven Wissen als das Gemeinsame und Eine zu Grunde liegt: so muß das philosophische Wissen, das sich darüber hinwegsetzt, und ein neues Bewußtsein mit dem entgegengesetzten Princip der Immanenz construirt, als völlig willkürlich und exceptionell verworfen werden“ (S. 59). Diese Wendung macht die Sache nicht besser. Denn ist das individuelle Bewußtsein kein endgültig entscheidendes Kriterium der Wahrheit; so ist es das Bewußtsein Aller auch nicht. Denn warum, frage ich, warum bekennt sich die Gesammtheit der Menschen zum Princip der Transcendenz des Seins und des Wissens? Weßhalb stellt sich dieses thatsächliche Bewußtsein von selbst ein und dringt sich unwillkürlich auf? Und was ist die Ursache, daß es allem objectiven Wissen als das Gemeinsame und Eine zu Grunde liegt? In dieser Ursache der Gemeinsamkeit des thatsächlichen Bewußtseins Aller, nicht in seiner Allgemeinheit selbst, liegt das Kriterium seiner Wahrheit. Diese Behauptung Kuhn's, es sei das unmittelbare Bewußtsein deßhalb ein gültiges Wahrheitskriterium, weil es das Bewußtsein Aller ist, erinnert übrigens nur allzusehr an den bekannten Satz des Lamennais, daß „die allgemeine Uebereinstimmung das Siegel der Wahrheit sei, und daß es ein anderes nicht gebe[1].“

Indessen auch abgesehen hievon dürfte Kuhn auf diesem Weg sein Ziel verfehlen. Denn will er sich z. B. dem Pantheisten gegen-

1) Sur l'indifference tom. II. cap. 13. bei Balmes, Fundamente der Philosophie I. Kap. 33.

über auf die Allgemeinheit der Ueberzeugung von einer Transcendenz des Seins und Wissens berufen; so wird es seinem Gegner nicht schwer fallen, eine solche Berufung auf das gemeinsame Bewußtsein Aller mit dem Bemerken zurückzuweisen, es sei ja gemäß der eigenen Anschauung Kuhn's „die wesentliche Wahrheit dem menschlichen Geiste ursprünglich eigen und in der Vollständigkeit ihrer Theile oder Bestimmungen immanent." Warum also, wird mit Recht der Pantheist fragen, warum verweist ihr mich auf das Bewußtsein Aller, wenn ich die ganze Wahrheit in mir selbst trage, wenn sie mir schon mit dem bloßen Dasein meiner Vernunft gegeben ist?

Die Zumuthung, welche Kuhn dem denkenden Christen macht, den Inhalt des unmittelbaren Bewußtseins ohne Weiteres für wahr zuhalten, ist ein förmliches Verbot aller Philosophie. Dies ergibt sich unschwer aus ihrem Begriffe, den Kuhn selber folgendermaßen bestimmt: „Die Philosophie geht ihrem Wesen zufolge über das unmittelbare Bewußtsein hinweg, sie beruhigt sich nicht bei der Aussage desselben, sondern setzt sie in Zweifel, und will durch Nachdenken zur Gewißheit darüber kommen, ob es Wahrheit hat oder nicht, d. h. ob sich der Zweifel lösen und widerlegen läßt, oder nicht" (S. 19). Und an einer andern Stelle heißt es von dem philosophischen Wissen: „Es beginnt also eigentlich mit dem Zweifel an der Wahrheit der unmittelbaren Gottesidee oder läßt sie doch vorerst dahingestellt, und will nicht bloß diesen Zweifel lösen, sondern auch jenen Inhalt selbst vermitteln, begreifen" (S. 39). Vergleicht man mit dieser Definition von Philosophie die früher angezogene Bestimmung, daß das Unbegreifliche am unmittelbaren Bewußtsein „nicht aufgehoben werden kann außer durch Aufstellung eines ihm geradezu entgegengesetzten Inhaltes"; so liegt zu Tage, daß wer sich nicht den Inhalt seines unmittelbaren Bewußtseins, d. h. die Wahrheit, rauben lassen will, auf jeden Versuch seiner begrifflichen Vermittlung verzichten muß. Nun erblickt aber Kuhn gerade in einer solchen Vermittlung das Wesen der Philosophie. Sie also ist nur im pantheistischen Sinne möglich, und ein Christ kann nicht Philosophie treiben.

Der Kuhn'schen Theorie zufolge, wonach das philosophische Wissen lediglich in der Lösung der Zweifel gegen den Inhalt des unmittelbaren Bewußtseins besteht, hat folgerichtig die Vernunft

in der nach ihr genannten Wissenschaft oder der Philosophie keine andere Aufgabe, als bei der Wissenschaft des Glaubens. Nach der allein richtigen Auffassung nämlich steht es der Vernunft nicht zu, den Inhalt der Glaubenslehren positiv zu begründen; nur die Zweifel und Einwendungen dagegen zu entkräften ist ihre Sache. Und dies thut dem wissenschaftlichen Charakter der Theologie keinen Eintrag. Denn da es mir evident ist, daß ich den Inhalt meines Glaubens, ungeachtet seiner Unbegreiflichkeit, vernünftigerweise fürwahrhalten könne; so ist hier die Beschränkung des Vernunftgebrauchs auf eine negative Begründung der Wahrheit vollständig gerechtfertiget. Anders bei der Philosophie. Sie, wird uns gesagt, „hält nichts für wahr, was sich nicht durch die denkende Vernunft bewähren läßt" (Dogmatik 2. Aflg. I. S. 257). Danach darf sie den Inhalt des unmittelbaren Bewußtseins nur dann als wahr annehmen, wenn es ihr gelingt, „durch Nachdenken zur Gewißheit darüber zu kommen, ob es Wahrheit hat oder nicht" (Dogmatik 1. Aflg. I. S. 19). Dies vermag aber die Vernunft, wie Kuhn wiederholt behauptet, keineswegs, wenigstens nicht insoweit, als das unmittelbare Bewußtsein das Objective zu seinem Inhalt hat; hier nämlich bleibt immer „für das Denken etwas Unklares, Unbegreifliches und Geheimnißvolles zurück," und ebendeßhalb ist nach der Ansicht Kuhn's „die Ueberzeugung von der Wahrheit des objectiven Bewußtseins keine reine und zwingende, sondern in letzter Instanz eine freiwillige, ein Glauben" (S. 57).

Ist dem aber so; dann kann auch der Philosophie nicht zugemuthet werden, dies objective Bewußtsein ohne Weiteres fürwahrzuhalten, und solange sie dazu auf dem ihr eigenen Erkenntnißweg, d. h. auf dem des Denkens, nicht gelangt, kann auch die Lösung der Zweifel und Einwände dagegen wenigstens nicht in dem Sinn für eine negative Begründung seiner Wahrheit gelten, daß diese hiermit auch philosophisch bewiesen wäre; ebensowenig, als die Philosophie die Geheimnißlehren des Christenthums zu beweisen im Stande ist, weil die vom Standpunkt der Vernunft aus dagegen gemachten Einwendungen durch die Vernunft auch wieder beseitigt werden. Im besten Fall also befindet sich die Philosophie dem Inhalt des objectiven Bewußtseins oder der Vernunftwahrheit gegenüber in der nämlichen Lage, wie gegenüber den christlichen Geheimnißlehren. So lehrt auch wirk-

lich Kuhn, mit der Uebervernünftigkeit der übernatürlichen Offenbarungswahrheit verhalte es sich „gerade so wie mit dem philosophischen Denken gegenüber der unmittelbaren Idee" (S. 64). Dies will aber mit andern Worten sagen: die Philosophie ist von ihrem Standpunkt aus schlechthin unvermögend, die Wahrheit zu erkennen.

Es ist demnach nicht zuviel gesagt, wenn man die Kuhn'sche Lehre von dem unmittelbaren Wahrheitsbewußtsein geradezu als den Tod der Philosophie bezeichnet. Wohl ist auch diese nicht gänzlich voraussetzungslos: hierin hat Kuhn vollkommen Recht; aber was setzt sie voraus? Etwa ihren ganzen Inhalt? Mit nichten: vielmehr bloß ein Princip, von wo aus sie jenen Inhalt gewinnt. Auch nach unserer Ansicht geht dem philosophischen Wissen ein Fürwahrhalten voran; das Fürwahrhalten nämlich, daß wir durch unsere Erkenntnißorgane nicht getäuscht werden, die Ueberzeugung von der Wahrhaftigkeit des Zeugnisses unserer Sinne und unserer Vernunft. Hiermit aber begnügt sich Kuhn keineswegs. Nach seiner Meinung ist der vornehmste Gegenstand der Philosophie, „das Absolute, dem Geiste vor aller Speculation und Erfahrung präsent und unmittelbar gewiß im religiösen Glauben" (S. 36).

„Verwerfe ich," lehrt Kuhn, „das unmittelbare Bewußtsein, weil es unbegreiflich ist; so habe ich dafür keinen andern Grund als das Axiom oder Postulat, nur das Begreifliche für das Wahre anzunehmen, nur das reine, absolute Wissen als ein philosophisches gelten zu lassen" (S. 59). Hier sind wieder zwei Dinge mit einander verwechselt, die man wohl unterscheiden muß. Auch eine gesunde Philosophie hat anzuerkennen, daß es etwas Wahres, das für sie unbegreiflich ist, geben könne, und so oft ihr daher etwas, das sie zwar nicht zu begreifen, aber ebensowenig als begrifflich unvollziehbar mit Evidenz zu erkennen vermag, vorkommt; entnimmt sie eben aus seiner Unbegreiflichkeit, daß es in ihr Bereich nicht gehöre. Sie muß sich allerdings zu bescheiden wissen; wollte sie indessen wie ihr Kuhn zumuthet, auch auf dem Gebiete, das nun einmal das ihrige ist, d. h. bei Erforschung der reinen Vernunftwahrheiten, auf das Begreifen verzichten; so wäre dies eine falsche Bescheidenheit, die, wie wir alsbald sehen werden, aus einer Selbstüberhebung entspringt. Nicht besser steht es mit dem zweiten Punkt der obigen Einrede: wer sich mit der Unbegreiflichkeit seines unmittelbaren Bewußtseins nicht begnüge,

der lasse nur das absolute Wissen als ein philosophisches gelten. Auch hier wieder ist vorausgesetzt, was zu beweisen war, daß es nämlich außer dem absoluten Wissen oder dem Pantheismus kein anderes begreifendes Wissen geben könne; kurz, daß ein vom Glauben unabhängiges Erkennen nur im pantheistischen Sinne möglich sei.

Mit dieser Aufstellung, die er überall voraussetzt, aber nirgends beweist, fällt der Tübinger Dogmatiker einem unheilbaren Skepticismus in die Arme. „Muß also," sagt er, „die Wahrheit des unmittelbaren Gottesbewußtseins als eine ursprüngliche und unvermittelte behauptet werden, so ist darum noch nicht dieses oder jenes, überhaupt irgend ein gegebenes Gottesbewußtsein ohne Weiteres als wahr vorauszusetzen. Es kann dasselbe ein ganz irriges sein, und das Fürwahrhalten desselben ist dann nothwendig ein ganz unberechtigtes, rein subjectives und willkürliches. Dieser Zufälligkeit gegenüber, welcher jedes wirkliche, individuelle Gottesbewußtsein ausgesetzt ist, ist der Zweifel an seiner Wahrheit ein berechtigter, und diesem Zweifel gegenüber entsteht die Nothwendigkeit des Nachsehens und Nachdenkens" (S. 43). Muß aber erst nachgesehen werden, „ob das unmittelbare Bewußtsein auf einer eigentlichen Wahrnehmung, oder bloß auf einer subjectiven Einbildung beruht" (a. a. O.); so darf ich bei dieser Untersuchung, weil sonst ihr Ergebniß ein erschlichenes wäre, mein unmittelbares Bewußtsein nicht als wahr voraussetzen. Allein ohne dies vermag ich mich nach Kuhn'scher Lehre von seiner Wahrheit nicht zu überzeugen. Denn „die Ueberzeugung von der Wahrheit des objectiven Bewußtseins ist in letzter Instanz eine freiwillige" (S. 57). Noch mehr. Der „Zweifelsgrund" gegen die Wahrheit meines unmittelbaren Bewußtseins liegt in dem „Unbegreiflichen" desselben: aber „dieses Unbegreifliche an ihm kann nicht aufgehoben werden außer durch Aufstellung eines ihm gerade entgegengesetzten Inhaltes" (S. 58). Was ist also die Folge davon? Im günstigsten Fall dies, daß der Zweifel an der Wahrheit meines individuellen Bewußtseins für immer ein berechtigter bleibt. Ewiger Zweifel oder Pantheismus — das ist unser Loos.

Soll die Philosophie nach Kuhn „den Zweifel überwinden" (S. 41); so ist es ihre Aufgabe, das „Unbegreifliche" des unmittelbaren Bewußtseins, woraus er entspringt, zu beseitigen.

Das kann sie auch vollständig, darf es aber nicht. Denn jeder Versuch, in das Dunkel des Bewußtseins Licht und Klarheit zu bringen — führt nothwendig zum Pantheismus. Die Philosophie darf daher in ihrer Lösung der Zweifelsgründe gegen die Wahrheit des unmittelbaren Bewußtseins nicht bis an's Ende gehen. Dies gestattet ihr das Interesse des unmittelbaren Bewußtseins nicht, und in ihm, obschon sie den Zweifel an seiner Wahrheit zu ihrem Ausgangspunkt hat, findet sie zugleich die Schranke ihrer Freiheit und ihre höchste Wahrheitsnorm, kurz sie muß sich von dem nämlichen unmittelbaren Bewußtsein, dessen Inhalt sie der Vernunft bewähren soll, mitten in ihrer wissenschaftlichen Arbeit zur Ordnung rufen lassen. Ist dieses Verfahren wissenschaftlich? Wenn es der Wissenschaft erlaubt ist, vorauszusetzen, was sie beweisen soll; dann allerdings, aber auch nur dann.

Und der Mann, welcher so lehrt, fühlt sich berufen, für das Recht der Wissenschaft in die Schranken zu treten! Suchen wir dieses Räthsel zu lösen.

Indem Kuhn seine Philosophie auf Glauben, und zwar auf den religiösen Glauben baut, gibt er ihr den nämlichen Ausgangspunkt und dieselbe Sicherheit, wie der Religion. Ja diese steht in gewisser Hinsicht tiefer. Denn der Religion fällt ausschließlich das „subjectiv praktische Gebiet" anheim, der Philosophie hingegen das Feld des „objectiven Wissens" (S. 19). Der religiöse Glaube erscheint daher im Vergleich mit dem philosophischen Wissen als das „ungebildete Bewußtsein der Wahrheit" (S. 7). Zwar kennt der Glaube als solcher den Zweifel nicht; aber andererseits hat er als ein unmittelbares Wissen „auch die Sicherheit nicht, die aus der Untersuchung hervorgeht, durch welche der Zweifel als unbegründet beseitigt wird" (S. 44). Beruht danach die Philosophie, so gut wie die Theologie auf dem religiösen Glauben; so ist in der That nicht abzusehen, weßhalb die theologische Erkenntnißweise eine andere sein sollte, als die philosophische, oder um mit dem 8. Satz des Syllabus zu reden: idcirco theologicae disciplinae perinde ac philosophicae tractandae sunt.

Die Verpflichtung der Philosophie zu einer Rücksichtnahme auf die übernatürliche Offenbarung, worin der moderne Liberalismus eine Gefährdung ihrer Freiheit und Selbstständigkeit erblickt, ist eine Folge des Unterschiedes zwischen der theologischen

und philosophischen Erkenntnißweise. Der aber geht für Kuhn in dem Maße verloren, als er nicht allein die Theologie, sondern auch die Philosophie auf den religiösen Glauben stellt. Da beide auf dem unmittelbaren Gottesbewußtsein beruhen, so darf allerdings die Philosophie dem Glauben nicht widersprechen; allein von einer Oberhoheit und einem Aufsichtsrecht des Glaubens über sie wird um so weniger die Rede sein können, als er selber, um sich seinen Schatz nicht rauben zu lassen, ihres Beistandes bedarf. Denn dieser Theorie gemäß „muß man auch annehmen, daß die Fertigkeit und Gediegenheit der Erkenntniß des Glaubens bedingt ist durch die Fertigkeit und Gediegenheit der Vernunfterkenntniß" (Quartalschrift 1863 S. 56). Obschon daher Kuhn mit seiner Theologie jede eigentliche Vernunftwissenschaft unmöglich macht; so konnte er doch gerade in seinen theologischen Anschauungen eine Aufforderung, für ihre angeblich verletzte Freiheit das Wort zu ergreifen, gefunden haben, wie es Thatsache ist, daß auch Frohschammer seine Begriffsbestimmung der Philosophie (vglch. oben S. 358) von demselben principiellen Standpunkt aus — mag immerhin Kuhn einzelne seiner Consequenzen ablehnen — gewonnen hat.

Den langwierigen Streit mit Kuhn über das Verhältniß von Philosophie und Theologie, den wir in den „historisch-politischen Blättern" geführt haben, hier zu recapituliren, ist nicht unsere Absicht. Die Sache ist durch das päpstliche Schreiben an den Erzbischof von München vom 21. December 1863, sowie durch den 14. Satz des Syllabus endgültig entschieden. Wir berücksichtigen hier bloß

2. Die neueste Polemik Kuhn's.

a) Ob die von uns befürwortete Verpflichtung der Philosophie zur Orientirung am Dogma eine Fälschung ihres Wesens sei.

Glaube und Vernunft, lehrt Pius IX., fließen beide aus der einen Wahrheitsquelle, der unwandelbaren göttlichen Wahrheit, ambae ab uno eodemque immutabilis aeternaeque veritatis fonte, Deo Optimo Maximo, oriuntur[1]). Allein die Weise, aus jener einen Quelle zu schöpfen, ist bei beiden Erkenntnißarten eine verschiedene. Der Glaube stützt sich unmit-

1) Encycl. d. 9. Nov. 1846.

telbar auf die göttliche Wahrheit; sie selbst ist das Mittel, wodurch er seine Erkenntnisse gewinnt, oder um mit St. Thomas zu sprechen: Ipsi veritati divinae fides innititur tamquam medio. Anders die Vernunft. Sie schöpft ihre Erkenntnisse nur mittelbar aus der göttlichen Wahrheitsquelle, weil mittelst der ersten Principien, woraus sie ihre Schlüsse zieht. In der Erkenntniß dieser Principien kann sie allerdings nicht irren, und auch die Wahrheit der daraus abgeleiteten Conclusionen, wofern sie wirklich aus ihnen folgen, ist eine unfehlbare[1]). Gleichwohl ist unsere Vernunfterkenntniß selbst keineswegs unfehlbar. Denn ungeachtet der Untrüglichkeit ihrer Principien, wird nur allzuleicht bei ihrer Anwendung auf einzelne Fälle eine Täuschung mitunterlaufen. Ist dem aber so; dann erheben sich von selbst die folgenden zwei Fragen: kann der Gefahr fehlzugreifen, worin sich die Vernunft befindet, irgendwie abgeholfen werden? Und wenn dies möglich ist, soll es geschehen? Die eine wie die andere Frage hat der hl. Vater auf das Bestimmteste mit Ja beantwortet[2]).

Man behauptet: die Wissenschaft gegen die Gefahr des Irrthums sicher stellen, heiße „ihr Wesen fälschen." So Kuhn in seiner neuesten Publication: „Die Wissenschaft und der Glaube" (Tübinger Quartalschrift 1864 S. 634). Seltsam! Erkenntniß der Wahrheit ist der eigentliche und wesentliche Zweck der Wissenschaft. Und die Weise ihres Betriebes, wodurch jene ihre wesentliche Bestimmung am sichersten erfüllt wird, wäre eine Fälschung ihres Wesens? Menschliche, d. h. auf natürlichem Weg erworbene Wissenschaft wird immer fehlbar sein. Gehört es aber zu ihrem Wesen wirklich abzuirren? Wer den obigen Einwurf im Ernst erheben will, muß dies behaupten: sonst verfehlt er seinen Mann. Denn daß durch die Orientirung am Dogma, welche man als einen störenden Eingriff in das Wesen der Wissenschaft bezeichnet, ihre Fehlbarkeit nicht ausgeschlossen werde,

1) 1. q. 85. a. 6: Etiam circa illas propositiones intellectus errare non potest, quae statim cognoscuntur cognita terminorum quidditate sicut accidit circa prima principia, ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis secundum certitudinem scientiae circa conclusiones.

2) Besonders entschieden in seinem Schreiben vom 31. Aug. 1863 in Betreff der freien katholischen Universität.

versteht sich von selber[1]). Erblickt man also in dem von uns vertheidigten Orientirungsgrundsatze eine Wesensfälschung der Wissenschaft; so wird dabei folgerichtig vorausgesetzt, daß das wirkliche Irren zu ihrem Wesen gehöre. Der creatürlichen Vernunft aber ist der Irrthum so wenig wesentlich, als die Sünde der creatürlichen Freiheit. Sonst wäre ja in Adam und Christus, die beide (Adam selbstverständlich nur so lange er mit der Gnade ausgestattet war) eine irrthumsfreie Wissenschaft besaßen, die menschliche Natur „gefälscht" gewesen[2])!

Oder wäre etwa die an die Wissenschaft gestellte Forderung einer Orientirung am Dogma gerade deßhalb eine „Fälschung ihres Wesens," weil sie auf Wissen beruht, das Dogma aber Gegenstand des Glaubens ist? Man hat zwar diese Instanz nicht ausdrücklich geltend gemacht; gleichwohl ist sie der leitende Gedanke der neuesten Polemik Kuhn's, da er nicht ansteht, uns „eine Vermischung von Wissen und Glauben" vorzuwerfen (S. 635). Das gerade Gegentheil ist der Fall. Wer der Vernunftwissenschaft die Rücksichtnahme auf die übernatürliche Offenbarung auferlegt, „vermischt" nicht Wissen und Glauben, sondern constatirt ihren Unterschied. Denn eine solche „Vermischung" ist nur da vorhanden, wo die Glaubensgewißheit und die dem Wissen eigene in

1) „Unser Neuscholastiker," bemerkt Kuhn, „verlangt von der Wissenschaft (Philosophie) unfehlbare Wahrheit und untrügliche Gewißheit" (S. 633). Heißt es aber etwa „Wissenschaft (Philosophie)" treiben, wenn man die Wahrheit des Satzes erkennt: das Ganze ist größer als sein Theil u. s. w.? Und nur über die Wahrheit dieser allgemeinen Grundsätze (principia per se nota) urtheilt die Vernunft nach unserer Ansicht mit Unfehlbarkeit; bezüglich der daraus zu ziehenden Schlüsse aber kann sie irren und irrt nur allzuhäufig. Da indessen ein rechtmäßiger Schluß die Gewißheit seiner Prämisse theilt; so läugnet Kuhn, wenn er jenem die infallibilitas veritatis abspricht, folgerichtig auch die untrügliche Wahrheit der Principien, worauf die ganze Gewißheit unseres Erkennens beruht, und verfällt damit in einen unheilbaren Skepticismus. Non enim posset esse aliqua firmitas, bemerkt St. Thomas, vel certitudo in his, quae sunt a principiis, nisi principia essent firmiter stabilita (De verit. quaest. 16. a. 2).

2) *S. Thomas,* De verit. quaest. 18. a. 6: Bonum autem ipsius intellectus est cognitio veritatis. . . Falsitas autem non solum est carentia veritatis, sed etiam ipsius *corruptio*. . . Unde sicut verum est bonum intellectus, ita falsum *malum* ipsius. . . Unde cum in statu innocentiae non fuerit aliqua corruptio vel aliquod malum, non potuit esse in statu innocentiae aliqua falsa opinio.

einander überfließen. Dieses aber nimmt hier schon vornherein an der höhern Gewißheit des Glaubens Theil und hat deßhalb keine Ursache, an seine Ergebnisse erst hintennach den Maßstab des Glaubens anzulegen. Denn eine Philosophie, welche vom Glauben ausgeht, braucht sich an ihm nicht erst nachträglich zu orientiren. Eine solche Glaubensphilosophie ist aber die Kuhn'sche. Von ihr wird der Glaube „als Bedingung des Anfangs der wahren und sichern Erkenntniß statuirt" (S. 644). Ihr „Inhalt, das Absolute, ist dem Geiste vor aller Speculation und Erfahrung präsent und unmittelbar gewiß im religiösen Glauben" (Dogmatik 1. Aflg. I. S. 36). Diese Philosophie vermag überhaupt die Wahrheit nur insoweit zu erkennen, als ihr der Glaube voranleuchtet. „Zum wahren Gott," lehrt Kuhn, „führt die Philosophie für sich, unabhängig vom Glauben, keinen Menschen" (S. 40). Ist dies keine „Vermischung von Wissen und Glauben?" So fallen alle Pfeile, die Kuhn gegen unsere Lehre entsendet, auf ihn selber zurück.

Der Glaube, wie bereits bemerkt worden, ist deßhalb der Leitstern und die höchste Norm des Wissens, weil er seine Erkenntnisse zwar aus der nämlichen Wahrheitsquelle wie das Wissen, aber nicht auf die nämliche Weise schöpft, d. h. nicht mit der Gefahr des Irrthums, sondern mit Unfehlbarkeit. Wird er durch dieses (durch seine Unfehlbarkeit) zum höchsten Kriterium der Wissenschaft[1]); so bewirkt jenes (d. h. die gemeinsame Wahrheitsquelle), daß sich die Wissenschaft, ohne eine Fälschung ihres Wesens zu befürchten, der Glaubensnorm unterwerfen kann. Denn sie wird dadurch auf die eine Wahrheitsquelle zurückgeführt, woraus auch sie, um sich als ächte Wissenschaft zu bewähren, ihre Aufstellungen ableiten muß. Sind doch ihre Principien, um mit St. Thomas zu reden, von Ewigkeit in der göttlichen Weisheit beschlossen[2]). Finde ich daher, daß eine vermeintliche Consequenz derselben dem durch die göttliche Weisheit unmittelbar bezeugten Inhalt meines Glaubens widerstreitet, — so ist mir evident, daß die fragliche Consequenz nur eine vermeintliche ist, daß sie aus jenen Principien

---

1) Κυριώτερο νοῦν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καὶ ἔςτιν αὐτῆς κριτήριον, sagt schon Clemens von Alexandrien (Strom. II. 4. ed. Potter. p. 436).

2) Contr. gent. lib. I. cap 7. Nro. 2.

nicht wirklich folgt. Dies erkenne ich aber deßhalb mit Evidenz: weil es mir erstens evident ist, daß die Wahrheit nicht sich selbst widersprechen kann[1]); und weil ich zweitens auch unabhängig vom Glauben über die Thatsache der göttlichen Offenbarung volle Gewißheit habe, beziehungsweise ihre Glaubwürdigkeit mit Evidenz erkenne[2]). Und wenn ich darauf hin meine philosophische Arbeit von Neuem beginne, um herauszubringen, wo das Sophisma liege; d. h. wenn ich abermals auf die Principien der Philosophie zurückgehe und durch ihre wiederholte Anwendung auf ein bestimmtes Problem zu ermitteln suche, was von ihnen aus darüber zu entscheiden sei — heißt dies die Wissenschaft „in ihrem Wesen fälschen?"

Die Verpflichtung der Philosophie zur Orientirung am Dogma erscheint Kuhn als eine „Verkennung des eigenthümlichen Wesens der Wissenschaft." In der That kann kein anderes Urtheil von dem Manne erwartet werden, welcher der Wissenschaft den Glauben als Ausgangspunkt anweist — den Glauben „als Bedingung des Anfangs der wahren und sichern Erkenntniß statuirt!" Um die „ächte Wissenschaftlichkeit," für welche Kuhn das Wort ergreift, ist es allerdings gethan, wenn die Philosophie nicht im Stande ist, die Vernunftgemäßheit ihrer Unterwerfung unter den Leitstern des Glaubens von ihren eigenen Principien aus zu erkennen und zu bewähren. Dagegen ist die von der Kirche geforderte Rücksichtnahme auf die übernatürliche Offenbarung nicht nur keine Wesensfälschung der Wissenschaft; sondern die nothwendige Bedingung ihres sachgemäßen Betriebes. Denn das päpstliche Schreiben vom 21. December 1863 bezeichnet sie auch den natürlichen Wissenschaften gerade deßhalb als nothwendig, weil das Licht der menschlischen Vernunft, obschon es die einzelnen Wahrheiten, welche den Gegenstand jener Wissenschaften bilden, aus eigener Kraft zu erforschen vermag, gleichwohl ein beschränktes und sohin mannigfacher Täuschung ausgesetzt ist, während in der christlichen Offenbarung das un-

1) Concil. *Lateran.* V.: Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam (d. h. auch philosophisch falsch) esse definimus.

2) *Pius* IX. Encycl. d. 9. Nov. 1846: Humana quidem ratio, ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinae revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet, Deum esse locutum.

fehlbare Licht des göttlichen Geistes leuchtet (quod quidem [nämlich ein sicherer und ersprießlicher Wissenschaftsbetrieb] obtineri non potest, si humanae rationis lumen finibus circumscriptum eas quoque veritates investigando, quas propriis viribus et facultatibus assequi potest, non veneretur maxime, ut par est, infallibile et increatum Divini intellectus lumen, quod in christiana revelatione undique mirifice elucet).

Ein Blick auf den Wortlaut dieser päpstlichen Bestimmung genügt, um die Einsicht zu gewinnen, daß darin die Rücksichtnahme auf die übernatürliche Offenbarung im Interesse der Wissenschaft selber empfohlen wird. Denn ihren Fortschritt bezeichnet der Papst ganz ausdrücklich als von der Beobachtung dieses Grundsatzes abhängig [1]). Es ist daher ein vergebliches Beginnen und wird den Worten des heil. Vaters Gewalt angethan, wenn Kuhn (das Natürl. und Uebernatürl. S. 27) behauptet, es werde darin die Forderung, die übernatürliche Offenbarung als Leitstern zu gebrauchen, „nicht allgemein im Namen der Wissenschaft überhaupt" gestellt. Für diese Deutung hat er keinen andern Grund, als weil der Papst an der betreffenden Stelle von katholischen Gelehrten spreche [2]). Sie ist aber nicht bloß durchaus willkürlich, sondern unterlegt auch dem heil. Vater einen Gedanken, den er gerade ein Jahr zuvor (in seinem Schreiben vom 11. December 1862) ausdrücklich verworfen hat, daß nämlich die Verpflichtung zur Rücksichtnahme auf die übernatürliche Offenbarung nur dem Philosophen, der zufällig Katholik ist, nicht aber auch der Philosophie gelte (quadam enim distinctione inter philosophum et philosophiam facta tribuit philosopho jus et officium se submittendi auctoritati, quam

---

1) Equidem cum omnes ejusdem conventus viri (die Münchner Gelehrtenversammlung) asseruerint, *scientiarum progressum* et felicem exitum in devitandis ac refutandis miserrimae nostrae aetatis erroribus omnino pendere ab intima erga veritates revelatas adhaesione . . . hac veritate innixi potuerunt ipsi sapientes ac veri catholici viri scientias easdem tuto excolere, explanare, easque utiles certasque reddere.

2) Quamvis enim naturales illae disciplinae suis propriis ratione cognitis principiis nitantur, *catholici* (von Kuhn unterstrichen) tamen earum cultores divinam revelationem veluti rectricem stellam prae occulis habeant oportet.

veram ipse probaverit, sed utrumque philosophiae ita denegat, ut, nulla doctrinae revelatae ratione habita, asserat, ipsam nunquam debere ac posse auctoritati se submittere).

b) Ueber den uns zur Last gelegten Traditionalismus.

Gegen unsere Verhältnißbestimmung von Glaube und Wissenschaft hat Kuhn das weitere Argument gerichtet: „Wenn man von dem Satze ausgeht: die wahre Philosophie kann nur diejenige sein, welche in Uebereinstimmung mit der göttlichen Offenbarung steht, und diesen Satz ausschließlich betonen, seine Kehrseite aber völlig ignoriren zu dürfen glaubt [1]); so gibt man damit zu erkennen, daß von gesunder Vernunft und wahrer Philosophie für sich nicht die Rede sein könne, sondern allein im Anschluß an die göttliche Offenbarung" (Quartalschrift 1864 S. 603). Antwort: nego suppositum. Kuhn setzt voraus, daß wenn die Rücksichtnahme auf die übernatürliche Offenbarung die nothwendige Bedingung einer wahren Philosophie ist, auch die Gesundheit oder Vollständigkeit der menschlichen Vernunft durch die übernatürliche Offenbarung bedingt wäre. Diese Consequenz aber beruht auf einer petitio principii. Denn muß allerdings die Philosophie von solchen Principien ausgehen, welche jeder gesunden Vernunft von selbst einleuchten, und muß sie auch die Conclusionen, welche sie daraus ableitet, der Vernunft bewähren; — so steht doch

1) Diese Kehrseite lautet wie folgt: die wahre Offenbarung kann nur diejenige sein, welche in Uebereinstimmung mit der wahren Philosophie steht: ein Satz, welchem Kuhn die „Principalität" vor dem umgekehrten zuerkennt (Tübinger Quartalschrift 1862 S. 586). Wenn er uns also daran erinnert, jene „Kehrseite" nicht zu „ignoriren;" so will er entweder sagen, die göttliche Offenbarung widerspreche nicht der wahren Philosophie, was bezüglich der strittigen Frage ganz unerheblich ist, oder sein Gedanke ist dieser: die „wahre Philosophie" habe der übernatürlichen Offenbarung gegenüber die nämliche maßgebende (normirende) Bedeutung, welche wir für diese in Anspruch nehmen. So wird es wohl zu verstehen sein, wenn er darauf dringt, es sei „die Forderung der Uebereinstimmung von Vernunft und Glauben als eine zweiseitige anzuerkennen" (Quartalschrift 1864 S. 593). Jedoch abgesehen davon, daß es in diesem Fall um die Uebernatürlichkeit der göttlichen Offenbarung gethan wäre, müßten wir, um dieses Verfahren in Anwendung bringen zu können, vor Allem wissen, wo jene „wahre Philosophie," worin wir das Kriterium für die Wahrheit der übernatürlichen Offenbarung anerkennen sollen, zu finden sei?

Folgendes in Frage: Kann sie die Summe von Wahrheiten, deren irrthumsfreie Erkenntniß zur Verwirklichung der wahren Philosophie nothwendig ist, für sich allein und ohne höhern Beistand aus jenen Principien ableiten? Hierauf antworten alle Theologen mit Nein. Kuhn hingegen muß die Frage bejahen, sonst fällt seine ganze Argumentation in nichts zusammen. Wie beweist er also seine Thesis?

„Frage: besitzt der menschliche Geist in sich selbst jenes Mittel überhaupt nicht" (nämlich das Mittel, um seine „Forschung in völliger Harmonie mit der göttlichen Offenbarung zu erhalten"), „oder besitzt er es nur nicht in absolut vollkommener Weise, mit andern Worten[1]): vermag er aus sich Wahrheit überhaupt nicht zu erkennen, oder ist er dabei nur nicht unfehlbar, sondern stets der Gefahr des Irrthums ausgesetzt, den er aber auch vermeiden kann?" (S. 603 f). Wiederum die alte Confusion! Das Vermögen der menschlichen Vernunft „ihre Forschung in völliger Harmonie mit der göttlichen Offenbarung zu erhalten" bedeutet nach Kuhn „mit andern Worten" das Vermögen „überhaupt Wahrheit zu erkennen." Sind aber die zwei Dinge identisch? Der Kuhn'sche Gedanke ist wohl der folgende: Die menschliche Vernunft vermag in dem Maße ihre Forschung in Harmonie mit der göttlichen Offenbarung zu erhalten, als sie überhaupt die Wahrheit zu erkennen vermag; nun besitzt sie aus sich selbst das Vermögen, alle natürlichen Wahrheiten zu erkennen: also vermag sie sich in völliger Harmonie mit der göttlichen Offenbarung zu erhalten. Zum Obersatz sagen wir: concedo; zum Untersatz: distinguo — die Vernunft vermag aus sich alle natürlichen Wahrheiten distributive zu erkennen, concedo; collective und ohne jeglichen Irrthum, nego. Vermag sie also „aus sich selbst und ohne einen höhern Leitstern ihre Forschung in völliger Harmonie mit der göttlichen Offenbarung zu erhalten?" Nego. Denn hiezu wird eine collective und gänzlich irrthumsfreie Wahrheitserkenntniß erfordert.

Die Behauptung, daß die Philosophie mit Rücksicht auf die übernatürliche Offenbarung zu betreiben sei, soll nach der Meinung Kuhn's die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntniß in Frage stellen. „Die Frage," sagt er, „ist sonach lediglich

1) Man beachte die Gleichsetzung.

diese: ob eine natürliche Gotteserkenntniß für sich, unabhängig von der übernatürlichen bestehe" (S. 592). Und diese Frage müßte von unserem Standpunkt aus verneint werden? Wir wollen sehen.

Meine Erkenntniß eines bestimmten Gegenstandes, lehrt der hl. Thomas, ist vollkommener oder unvollkommer je nach meinem Vermögen, sein Wesen zu erkennen. Denn nur, wenn ich dieses vollständig zu erkennen vermag, ist das Erkennbare eines Gegenstandes auch für mich vollkommen erreichbar [1]). Da jedoch die menschliche Erkenntniß in diesem Zeitleben mit der sinnlichen Wahrnehmung beginnt, und das Uebersinnliche daher meinem Geiste nur insoweit, als ich zu seiner Erkenntniß von der Betrachtung des Sinnenfälligen aus gelangen kann, erkennbar ist; so vermag ich von Gott, weil sich in der sinnenfälligen Schöpfung nicht sein Wesen offenbart, auf natürlichem Weg bloß zu erkennen, daß er ist [2]). Aus diesem Sachverhalt erhellt aber Folgendes: erstens, außer der natürlichen Gotteserkenntniß ist noch eine höhere, übernatürliche denkbar; zweitens, jene besteht für sich, unabhängig von dieser, denn sie kommt nach ihrem eigenen Gesetze zum Vollzug; drittens, der Gegenstand beider Erkenntnisse ist an sich betrachtet derselbe, Gott, die una et simplex veritas; aber diese eine Wahrheit erkenne ich bei der natürlichen Gotteserkenntniß auf andere Weise und unter einem andern Gesichtspunkt als bei der übernatürlichen: hier ist Gott unmittelbar und seinem Wesen nach Gegenstand meiner Erkenntniß, dort bloß mittelbar, sofern ich aus seinen Werken auf sein Dasein schließe.

---

1) Contr. gent. lib. I. cap. 3: Oportet quod secundum modum, quo substantia rei intelligitur, sit eorum modus, quae de re illa cognoscuntur. Unde si intellectus humanus alicujus rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli: nullum intelligibilium illius rei facultatem humanae rationis excedet.

2) L. c.: Ea, quae in sensum non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur quid sit, cum sint effectus causae virtutem non aequantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo quia est, et alia hujusmodi, quae opportet attribui primo principio.

Dies die Antwort des englischen Lehrers auf die Kuhn'sche Fragestellung. Allein nach der Lehre des hl. Thomas — könnte man uns entgegnen — setzt die übernatürliche Erkenntniß die natürliche voraus wie die perfectio das perfectibile [1]). Besteht daher diese unabhängig und selbstständig für sich; so erscheint ihre Orientirung am Dogma als vollständig überflüssig und folglich die ihr zur Pflicht gemachte „Rücksichtnahme auf die übernatürliche Offenbarung" als eine schlechthin unstatthafte Forderung. Dies ist in der That der leitende Gedanke Kuhn's. Er versteht jene Forderung in dem Sinne, als bedürfte die „natürliche Gotteserkenntniß" einer Orientirung am Dogma, „um als wahre Erkenntniß sich zu realisiren" (S. 592). Deßhalb glaubt er sich auf den thomistischen Satz, daß die menschliche Vernunft das Dasein Gottes verissime zu demonstriren vermöge, gegen uns berufen zu können (S. 641). Diesem Argument gegenüber haben wir den Nachweis zu führen, daß sich beide Dinge ganz wohl mit einander vertragen, d. h. daß für die Philosophie eine Nothwendigkeit der Rücksichtnahme auf die übernatürliche Offenbarung ganz wohl bestehen könne, obschon die philosophische Erkenntniß, weil eine natürliche, die ihr eigene Wahrheit und Gewißheit unabhängig von der übernatürlichen Offenbarung besitzt.

c) Von der Erkenntnißnorm.

Um in gegenwärtiger Frage mit Klarheit voranzugehen, müssen zwei Begriffe, welche Kuhn beständig confundirt, wohl unterschieden werden: die Wahrheit und die Gewißheit. Jene besteht in der Uebereinstimmung meiner Erkenntniß mit dem erkannten Gegenstande, diese in der Festigkeit, womit ich etwas für wahr halte (certitudo proprie dicitur firmitas adhaesionis virtutis cognitivae in suum cognoscibile [2]). Daher die weitere Definition: certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum [3]). Damit aber dies Fürwahrhalten kein grundloses oder willkürliches sei, muß ich in der Lage sein, mir über seinen Grund irgendwie vernünftige Rechenschaft zu geben, und dazu brauche ich einen

1) 1. q. 2. a. 2. ad 1.
2) Sent. lib. III. dist. 26. quaest. 2. a. 4.
3) Ibid. dist. 23. quaest. 2. a. 2. solut. 3.

Maßstab, wonach ich mit Sicherheit urtheilen kann, ob etwas wahr sei oder nicht. Diesen Maßstab nennen wir das Kriterium der Wahrheit oder die Erkenntnißnorm. Sie ist selbstverständlich eine verschiedene je nach der Verschiedenheit der Erkenntnisse, über deren Wahrheit danach geurtheilt werden soll. So urtheile ich nach einem andern Maßstab über die Wahrheit meiner philosophischen Erkenntniß, nach einem andern über die einer sinnlichen Wahrnehmung u. s. w. Wo liegt nun das Kriterium für die Wahrheit ersterer?

Bekanntlich geht die philosophische Erkenntniß von gewissen Grundwahrheiten oder Principien aus, welche unmittelbar aus und durch sich selbst dem Geiste einleuchten und daher mit Nothwendigkeit von ihm bejaht werden (intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis [1]). Indessen außer der unmittelbaren Evidenz jener Principien gibt es noch eine mittelbare; sie ist dann vorhanden, wenn ich von einer bestimmten Wahrheit einsehe, daß sie mit dem einen oder andern der aus sich einleuchtenden Principien nothwendig zusammenhängt. Diese mittelbare Evidenz ist aber möglicherweise bloß eine vermeintliche. Zufolge der Schwäche meiner Vernunft oder auch wohl wegen meiner zufälligen Gemüthsstimmung kann es geschehen, daß ich zwischen einem bestimmten Satze und den unmittelbar evidenten Principien einen Zusammenhang, der in Wirklichkeit nicht besteht, zu sehen glaube, und hinwiederum können die nämlichen Ursachen und Einflüsse bewirken, daß ich einen wirklich vorhandenen nicht sehe. Was habe ich also zu thun, wenn mir aus den philosophischen Axiomen ein bestimmtes Theorem mit Evidenz zu folgen scheint? Handelt es sich um eine einfache Schlußfolgerung, deren Richtigkeit auf den ersten Blick einleuchtet; so kann ich dafür die nämliche unfehlbare Gewißheit, welche ihrem Princip zukommt, in Anspruch nehmen. Allein — darauf kommt es an — ist der Zusammenhang der einzelnen Lehren der Philosophie mit ihren Principien immer so unmittelbar und auf den ersten Blick einleuchtend? Nicht selten ist er ein sehr verwickelter, den der Geist nur mittelst einer Reihe von Schlußfolgerungen zu vollziehen vermag. Je anstrengender und schwieriger aber dieser Proceß ist, desto mehr bin ich dabei der Gefahr einer Täuschung ausgesetzt, zumal, wenn es sich um

1) 1. q. 82. a. 1.

die vermeintliche Entdeckung eines neuen Beweises und die Kritik älterer Theorien handelt. Hier also muß ich mich der Schwäche meiner Vernunft erinnern. Ich muß mir sagen, daß die Resultate meiner Forschung, obschon vermeintlich mit Evidenz gefolgert, nichtsdestoweniger möglicherweise auf einer Täuschung, einem Sophisma beruhen. Es liegt daher nicht nur in meinem eigenen Interesse, sondern auch in dem der Wissenschaft, mir möglichste Gewißheit darüber zu verschaffen, ob eine bestimmte philosophische Ansicht ohne Gefahr des Irrthums gelehrt werden könne, und diese Gewißheit zu erlangen, greife ich nach einem höhern Kriterium, nach dem Maßstab der untrüglichen göttlichen Wahrheit. Sie verbürgt mir den Inhalt der Offenbarung, den ich im übernatürlichen Glauben festhalte. Was sohin dem Inhalt des letztern widerspricht; widerstreitet auch der göttlichen Wahrheit und ist daher so gewiß falsch, als die Wahrheit nicht der Wahrheit widersprechen kann. Ist dem aber so; dann würde ich offenbar sehr unklug handeln, wollte ich über solche Punkte, welche in der göttlichen Offenbarung berührt sind, entweder eine eigene Ansicht aufstellen oder die eines andern Philosophen zu der meinigen machen, ohne zuvor einen vergleichenden Blick auf das Dogma zu richten.

Hören wir jetzt die Kuhn'schen Einwürfe. Er argumentirt folgendermaßen: Die Schrift lehrt die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntniß; also kann man nicht sagen, daß die Philosophie unter Rücksichtnahme auf die übernatürliche Offenbarung zu betreiben sei (S. 613). Dieser Schluß ist kein rechtmäßiger. Denn die der Philosophie zufallende Gotteserkenntniß wird nicht dadurch eine übernatürliche, daß wir dabei auf die übernatürliche Offenbarung Rücksicht nehmen. Unsere Erkenntniß ist nämlich so oft eine natürliche, als sie aus einem auf natürliche Weise erkennbaren Princip auf natürlichem Wege gewonnen wird. Nun sind die Principien der Philosophie auf natürliche Weise erkennbar, als ein natürlicher Erkenntnißweg erscheint auch die Schlußfolgerung, wodurch wir unsere philosophischen Lehrsätze daraus ableiten, und an der Natürlichkeit dieser Erkenntnißelemente wird durch die Rücksichtnahme auf die übernatürliche Offenbarung nichts geändert.

Unsere Behauptung, die übernatürliche Offenbarung sei das letzte und endgültig entscheidende Wahrheitskriterium auch für

die Aufstellungen der Philosophie, wird von Kuhn dahin verstanden, als habe nach unserer Ansicht die Philosophie ihre „Erkenntnißnorm“ überhaupt „nicht in der Vernunft, sondern in der göttlichen Offenbarung zu suchen.“ „In diesem Verhältniß,“ setzt er hinzu, „stehe nach uns das Wissen zum Glauben“ (S. 618). „Wie sollte die Vernunft eine wahre Erkenntniß mit Sicherheit durch sich selbst zu erzielen vermögen, wenn ihr die endgültig entscheidende Norm dafür abgeht?“ (S. 622). Antwort: Die Vernunft vermöchte dies allerdings nicht, wenn ihr für jede Wahrheitserkenntniß die endgültig entscheidende Norm abginge. Diese Voraussetzung aber (S. 626) ist nicht die unserige. Nicht ob die Vernunft überhaupt über die philosophische Wahrheit einer Lehre endgültig zu entscheiden vermöge; sondern dies allein steht in Frage, ob die Vernunft des einzelnen Philosophen die endgültig entscheidende Norm sei, wonach er alle Fragen der Philosophie ohne Rücksicht auf die übernatürliche Offenbarung in letzter Instanz zu entscheiden hat. Daß nicht jenes Erstere, wie Kuhn voraussetzt, unsere Ansicht sei, hätte er schon aus dem Umstand, daß nach unserer Lehre die Vernunft mit Evidenz die Wahrheit zu erkennen vermag, entnehmen können. Denn „ein Urtheil,“ bemerkt Kuhn richtig (S. 623), „ist nicht evident, so lange nicht über die letzte Frage und den leisesten Zweifel endgültig entschieden ist.“ Die Evidenz aber, wie wir gesehen haben, ist nicht selten bloß eine vermeintliche. Nun kann bisweilen auch durch eine bloß scheinbare Evidenz für das philosophirende Subject „die letzte Frage und der leiseste Zweifel endgültig entschieden“ sein; — indessen ob auch für die Wissenschaft? Wenn in der Philosophie subjective Willkür das letzte Wort zu sprechen hat; dann allerdings, aber auch nur dann.

Nach dem Gesagten sind die weiteren Instanzen Kuhn's nicht schwer zu lösen. „Erkennt die Vernunft,“ sagt er, „die Wahrheit mit Sicherheit oder Gewißheit, so liegt auch die endgültige Entscheidung bei ihr“ (S. 622). Distinguo consequens: so liegt die endgültige Entscheidung bei der Vernunft — insoweit sie wirklich mit Sicherheit oder Gewißheit die Wahrheit erkennt, concedo; auch wo sie dies bloß vermeintlich thut, nego. Ebenso distinguiren wir sein folgendes Argument: „Wenn die Vernnnft das Dasein Gottes und alle die verwandten und

damit zusammenhängenden reinen Vernunftwahrheiten demonstriren kann, so gibt sie damit doch gewiß die höchste, endgültige Entscheidung hinsichtlich der Gewißheit derselben... Kann also die Vernunft dies für sich leisten, so bedarf sie keiner andern Erkenntnißnorm; bedarf sie aber einer solchen, so kann sie jenes nicht. Entweder — Oder, ein Drittes ist hier undenkbar, und Beides zugleich ohne Widerspruch nicht annehmbar" (S. 623).

Durch dies Raisonnement will Kuhn die Unzulässigkeit einer der Philosophie obliegenden Rücksichtnahme auf ein höheres Wahrheitskriterium außer der Vernunft, d. h. auf die übernatürliche Offenbarung — „evident" gemacht haben. Da hätten wir ein Beispiel jener vermeintlichen oder Schein-Evidenz, wovon eben die Rede war. Die Vernunft, argumentirt Kuhn, gibt die höchste, endgültige Entscheidung hinsichtlich der Gewißheit derjenigen Vernunftwahrheiten, die sie demonstriren kann. Bedeutet dieser Satz, es gebe hinsichtlich der durch Vernunft beweisbaren Wahrheiten keine höhere Gewißheit, als die aus ihrer Demonstration hervorgehende; dann müssen wir ihm widersprechen. Denn die Gewißheit, welche mir mein Glaube hinsichtlich des Daseins Gottes und der damit zusammenhängenden Vernunftwahrheiten gibt, ist eine höhere, als ich durch Demonstration der gedachten Wahrheiten gewinnen kann. Dies sagt uns St. Thomas ganz ausdrücklich, wenn er von der Theologie als der Wissenschaft des Glaubens lehrt, sie sei gerade auch wegen ihrer höheren Gewißheit die Königin aller Wissenschaften (quia aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae, quod *potest errare;* haec autem (die Theologie) certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae *decipi non potest* [1]). Ist daher die auf Demonstration beruhende Gewißheit nicht die höchste, die es überhaupt geben kann; so ist auch die Vernunft, welche sie ausführt, nicht überhaupt und unter jedem Gesichtspunkt die höchste, endgültig entscheidende Richterin über die Gewißheit der durch sie demonstrirten Wahrheiten.

Ich sage: nicht unter jedem Gesichtspunkt. Denn in gewisser Beziehung entscheidet sie allerdings über die Gewißheit jener Wahrheiten in letzter Instanz, nämlich über die Gewißheit der dafür vorgebrachten Beweise oder über den Grad ihrer Beweis-

---

1) 1. q. 1. a. 5.

barkeit. Ist doch eine bestimmte Wahrheit eben nur insoweit, als die Vernunft ihren nothwendigen Zusammenhang mit den aus sich einleuchtenden Principien zu erkennen vermag, aus reiner Vernunft beweisbar. Da jedoch nur solche Wahrheiten in das Bereich der Philosophie fallen; so könnte man geneigt sein anzunehmen, es sei die reine Vernunft, wenn sie über die philosophische Beweisbarkeit eines bestimmten Satzes endgültig zu entscheiden hat, auch das einzige, Kriterium seiner philosophischen Wahrheit.

Dem ist gleichwohl nicht so. Denn ein philosophisch nicht beweisbarer Satz ist deßhalb noch keineswegs philosophisch unwahr. Nunquam enim philosophiae licebit, sagt Pius IX., aliquid ex iis, quae divina revelatio et Ecclesia docet, in dubium vocare, propterea quod non intelligit[1]). Hiermit sind die göttliche Offenbarung und das Dogma der Kirche als ein Kriterium, das auch die Philosophie zu respectiren hat, bezeichnet. Diese Zumuthung aber könnte und müßte sie als eine unberechtigte zurückweisen, wenn die göttliche Offenbarung kein endgültig entscheidendes Wahrheitskriterium auch für ihre Aufstellungen wäre.

„Wenn die menschliche Vernunft," sagt Kuhn, „ohne den Maßstab der göttlichen Offenbarung anzulegen, im Stande ist, wahre Erkenntniß mit Sicherheit zu erzielen, wenn sie in sich selbst das Kriterium besitzt oder finden kann, wonach sie mit Gewißheit urtheilt, ob etwas philosophisch wahr oder falsch sei; so kann doch wahrlich die Nothwendigkeit einer weitern Erkenntnißnorm, eines andern Kriteriums der Wahrheit vernünftiger Weise nicht behauptet werden" (S. 622). Diese conclusio folgt nicht aus ihrer Prämisse. Damit für die Philosophie außer der reinen Vernunft ein weiteres Wahrheitskriterium schlechthin überflüssig sei — dazu reicht nicht hin, daß die Vernunft überhaupt das Vermögen besitze, die philosophische Wahrheit eines Satzes endgültig zu beurtheilen; sie müßte außerdem auch in seinem Gebrauche unfehlbar sein; denn ein Kriterium, das mich täuschen kann, ist nicht das einzige, höchste und endgültig entscheidende, wenn es innerhalb der nämlichen Ordnung noch ein anderes, das untrüglich ist, gibt. Argumentirt daher Kuhn: „was demonstrirt ist, ist im höchsten

1) In seinem Schreiben vom 11. December 1862.

Grade gewiß gemacht und endgültig verificirt" (S. 623); so ist dies bezüglich einer gültigen Demonstration allerdings richtig, keineswegs aber bezüglich einer bloß vermeintlichen. Unter der nämlichen Unterscheidung ist auch der unmittelbar darauf folgende Satz aufzunehmen: „Kann also die Vernunft dies (d. h. die Demonstration) für sich leisten, so bedarf sie keiner andern Erkenntnißnorm." Damit kann vernünftigerweise bloß gesagt sein wollen: sie bedarf keines höhern Wahrheitskriteriums für diejenigen ihrer Erkenntnisse, worin sie selbst untrüglich ist. Der weitere Schluß Kuhn's: „bedarf sie aber einer solchen (nämlich einer höhern Erkenntnißnorm außer ihrem eigenen Lichte), so kann sie jenes nicht," beweist daher bloß, daß die mentschliche Vernunft in ihren Demonstrationen nicht unfehlbar ist, was wir willig einräumen.

3. Die neue Münchner Schule.

a) Frohschammer und A. Schmid.

An unserer Verhältnißbestimmung von Glaube und Wissenschaft erscheint dem neu berufenen Dogmatiker von München „als ein Mangel derselben zum Ersten dieses, daß vom praktisch-gläubigen Standpunkte der rein-methodische nirgends klar und durchgreifend unterschieden wird" (Theol. Literaturblatt 1. Jahrgang Sp. 588). Dagegen bezeichnet er als einen „zweifellosen Vorzug" der Kuhn'schen Auffassung, daß sie „auf das Allerstrengste den objectiv-theoretischen Standpunkt vom praktisch-gläubigen (subjectiv-gläubigen) unterscheidet und von beiden aus verschiedene, ja entgegengesetzte Urtheile fällt." „Vom erstern aus betrachtet sind die weltlichen Wissenschaften, insbesondere die philosophische, selbstständig und frei durch und durch und bis zu ihrem Ende, obwohl der gläubige Forscher vom zweiten Standpunkte aus fort und fort innerhalb derselben die übernatürliche Glaubensoffenbarung als Leitstern oder Norm vor Augen zu halten und zu behalten hat" (Sp. 590). Ist daher „die Vernunftwissenschaft in praktisch-gläubiger Hinsicht auch gebunden im Dienste des geoffenbarten Glaubens, so kann sie in methodischer Hinsicht nichtsdestoweniger frei oder ungebunden sein" (Sp. 588).

Mit dieser „Freiheit der Wissenschaft" dürfte sich auch Frohschammer begnügen können. Denn bis zu der widersinnigen Behauptung, daß der einzelne Forscher unter Umständen als Philo-

soph etwas fürwahrhalten könne und müsse, das er als Gläubiger verwerfe, ist auch er unseres Wissens nicht fortgeschritten. Auch nach seiner Ansicht, wie uns Herr Schmid berichtet, „kann es allenfalls gläubige Philosophen geben.“ Denn „subjectiv für den Philosophirenden“ kann auch nach Frohschammer „der Glaube als Resultat gewonnen werden,“ nur nicht „objectiv für die Philosophie als solche.“ Und dieselbe Freiheit der Philosophie „durch und durch und bis zu ihrem Ende,“ die der jetzige Dogmatiker von München uns gegenüber vertheidiget, hat er früher fast mit den nämlichen Worten als den Gedanken Frohschammer's bezeichnet. „Das Vernunftwissen“ — lehrte danach dieser — „vermag unmittelbar in sich selber anzufangen, in sich selber gesetzmäßig fortzuschreiten und zum Ziele zu gelangen, ist also frei vom Anfange bis zum Ende. Falls es sich eine wissenschaftliche Gestaltung gibt, ist es frei in seinem Princip, in seiner Methode, in seiner systematischen Vollendung, ohne je christlich-gläubig, kirchlich werden zu können. Das ist die unveräußerliche Freiheit der Wissenschaft“ (Wissenschaftl. Richtung. S. 147 f).

In dem bekannten Schreiben an den Erzbischof von München, das diese „Freiheit der Wissenschaft“ verwirft, unterläßt der Papst nicht, ausdrücklich hervorzuheben, es sei die Vernunftwissenschaft nicht allein „in praktisch-gläubiger Hinsicht,“ sondern auch in „objectiv-theoretischer“ — „gebunden im Dienste des geoffenbarten Glaubens.“ Denn nicht nur dem Philosophen (von seinem „subjectiv-gläubigen“ Standpunkte aus), sondern auch der Philosophie, ist es jenem Schreiben zufolge unter keiner Bedingung gestattet, sich mit der göttlichen Offenbarung oder der Kirchenlehre aus dem Grunde, weil sie von ihren Principien aus sich einzelne Punkte davon nicht anzueignen vermag, in Widerspruch zu setzen oder etwas davon in Zweifel zu ziehen [1]). Sonach wird die Rücksichtnahme auf die übernatürliche Offenbarung auch vom „objectiv-wissenschaftlichen Standpunkte“ aus für nothwendig erklärt [2]), und die Annahme, daß von diesem aus

1) Nunquam enim non solum philosopho, verum etiam philosophiae licebit, aut aliquid contrarium dicere iis, quae divina revelatio et Ecclesia docet, aut aliquid ex eisdem in dubium vocare, propterea quod non intelligit.

2) Quadam enim distinctione inter philosophum et philosophiam facta tribuit philosopho jus et officium se submittendi auctoritati, quam veram

der Philosophie erlaubt sei, was sich allerdings von jenem (dem „subjectiv-gläubigen") aus der Philosoph nicht gestatten dürfe, kurz die Behauptung, daß von beiden Standpunkten aus, wie Herr Schmid meint, „verschiedene, ja entgegengesetzte Urtheile" zu fällen seien, — ist der förmlichste Bruch mit den Grundsätzen jenes Schreibens. Daran wird durch seine Bemerkung, daß er „den freiwissenschaftlichen, methodischen und den praktisch-gläubigen Wissenschaftsstandpunkt nicht bloß in dualistischer Weise unterscheide und einander gegenüberstelle, sondern über die Antithese beider hinaus zu einer bestimmtern Synthese, zu einer in dem Einen Menschen sich vollziehenden concretern Vermittlung beider voranzudringen suche" (Sp. 591), nichts geändert. Denn nicht dies steht in Frage, ob das Verhältniß zwischen Glaube und Wissenschaft als Synthese oder Antithese zu bestimmen sei; sondern ob dazu, daß es sich überhaupt als Synthese und nicht vielmehr als ihr Gegentheil gestalte, die Rücksichtnahme auf die übernatürliche Offenbarung nothwendig sei oder nicht.

Herr Schmid sage nicht, „methothisch-frei" müsse nach seiner Ansicht die Philosophie nur in dem Sinne sein, als sie „sich lediglich nur von ihren eigenen Principien aus und nach ihren eigenen Principien voranbewegen und bestimmen" und in keiner Weise „das übernatürliche Autoritätsprincip zum Beweisgrunde nehmen" darf (Sp. 588). Denn er selber weiß ganz gut und muß es a. a. O. constatiren, daß diese Freiheit der Wissenschaft auch von uns behauptet wird. Wenn er also gleichwohl die tendenziöse Bemerkung macht, daß in unserer „Auffassung und Darstellung" „vom praktisch-gläubigen Standpunkte der rein-methodische nirgends klar und durchgreifend unterschieden werde;" so fällt er damit entweder in die ehedem (W. R. S. 149) „mit Entschiedenheit festgehaltene," mittlerweile aber von ihm verläugnete Auffassung Frohschammer's zurück, oder er hat sich dabei von dem Bestreben, wissenschaftlich zu erscheinen, zu einer Behauptung hinreißen lassen, deren Tragweite ihm selber keineswegs klar geworden ist. Wir sind geneigt, das Letztere anzunehmen und möchten dem neu be-

---

ipse probaverit, sed utrumque philosophiae ita denegat, ut, nulla doctrinae revelatae ratione habita, asserat ipsam nunquam debere ac posse auctoritati se submittere.

rufenen Dogmatiker von München, dessen gute Absicht wir nicht in Zweifel ziehen, keinen Grund zur Klage über persönliche Verdächtigung gegeben haben. Er will unzweifelhaft in Einklang mit dem päpstlichen Schreiben lehren; ob indessen seine Lehre wirklich damit übereinstimme, ist eine andere Frage, die nur nach den objectiven Proben, welche uns davon vorliegen, entschieden werden kann. Die von ihm selber über seine „Tendenzen" in der „Allgemeinen Zeitung" (1866 Nro. 336) abgegebene Erklärung respectiren wir, ohne natürlich einräumen zu können, daß seine Lehre dadurch anders werde[1]).

Kurz nach Veröffentlichung seiner Abhandlungen über unsere Controverse mit Kuhn erfolgte seine Berufung auf die dogmatische Lehrkanzel der Universität München, worüber die „Allgemeine Zeitung" Folgendes zu berichten wußte: „Bekanntlich war Schmid eifriger Mitarbeiter der vielfach angefeindeten, von Prof. Frohschammer herausgegebenen philosophischen Zeitschrift ‚Athenäum,' welche in Folge der gegen Frohschammer für nöthig erachteten Maßregelungen und des gegen die meisten seiner philosophischen Arbeiten verhängten Leseverbots im vorigen Jahr einging. In seinen Artikeln im ‚Athenäum' und in seinem trefflichen Buch: ‚Wissenschaftliche Richtungen im Katholicismus der neuern Zeit' bekennt Prof. Schmid offen seine Hinneigung zur Frohschammer'schen Philosophie. Seine trotzdem erfolgte Ernennung zum Lehrer der katholischen Dogmatik dürfte demnach der freiheitlichen Richtung der Wissenschaft günstig gedeutet werden, wie denn auch sein Vorgänger, Dr. Stadlbaur, bis zur bekannten Erklärung der theologischen Facultät München entschieden auf Seite Frohschammer's stand und dessen Bestrebung wesent-

---

1) Wenn er sich dabei auf die Erklärung beschränkt, „daß er über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie nicht anders urtheile, als die Mitglieder der theologischen Facultät von München in ihrer Erklärung vom 16. Januar 1864 (Nr. 18);" so ist damit über seine Bestimmung jenes Verhältnisses, da uns auch die Hochwürdige Facultät in der angezogenen „Erklärung" nicht die ihrige mitgetheilt, sondern nur die Frohschammer'sche zurückgewiesen hat, positiv so viel wie nichts ausgesagt. Vielmehr geht daraus bloß hervor, daß Herr Schmid dieselbe Verhältnißbestimmung von Philosophie und Theologie, woran er früher „mit Entschiedenheit festzuhalten" erklärt hat, jetzt „für theils unkatholisch, theils verfänglich und leicht irreführend halte," was wir gern constatiren.

lich Vorschub leistete. Die Ernennung des Dr. Schmid ist, wie man versichert, auf die wirksame Empfehlung Döllinger's erfolgt" (Nro. 328 Beilage).

Bald darauf (in ihrer Beilage zu Nro. 334) brachte die „Allgemeine Zeitung" über sein Verhältniß zu Frohschammer eine weitere Mittheilung, worin unter Andern gesagt wird: „Er (Schmid) hat sich besonders gegen die beiden Anschauungen Frohschammer's gekehrt, erstlich daß die specifisch christlichen Wahrheiten philosophisch zur Gewißheit gebracht werden können wie die Wahrheiten der allgemeinen natürlichen Offenbarung, sodann daß die Philosophie als solche (abgesehen vom gläubigen Träger) der Glaubensautorität sich nicht unterwerfen und nicht in den Dienst der Theologie treten könne. Schmid hat also in seinem Buche gerade diejenigen Punkte in der Frohschammer'schen Philosophie beanstandet, gegen welche das etwas später erschienene päpstliche Schreiben vom 11. December 1862 gerichtet war."

Das gerade Gegentheil ist die Wahrheit. Gerade die „Punkte in der Frohschammer'schen Philosophie," wovon hier gesagt wird, daß er sie „beanstande," — lehrt Herr Schmid auf das Bestimmteste. Bezüglich des ersteren Punktes genügen die weiter oben (S. 358 f.) aus seinem „trefflichen Buche" angeführten Stellen, wo er ausdrücklich lehrt, „daß die specifisch christlichen Wahrheiten philosophisch zur Gewißheit gebracht werden können wie die Wahrheiten der allgemeinen natürlichen Offenbarung." Denn nach dem, was uns dort gesagt wird, könnte „die christliche Offenbarung als das der Theologie eigenthümliche Object auch philosophisches Erkenntnißobject werden" und „die Philosophie vom Standpunkt ihres objectiven Princips aus auch das objectiv-theologische Princip zu ihrem Erkenntnißgegenstande machen!"

Ebenso verhält es sich mit dem zweiten Punkte, „daß die Philosophie als solche (abgesehen vom gläubigen Träger) der Glaubensautorität sich nicht unterwerfen könne." Denn seine Darstellung der Frohschammer'schen Philosophie schließt mit den Worten: „Das sind die Grundzüge einer Lehre, deren philosophische Bedeutung nicht zu verkennen ist. Sie bewegt sich innerhalb einer einheitlichen, geschlossenen Grundanschauung, die sie mit feinsinniger Klarheit, mit scharfer Bestimmtheit und lebensvoller Energie zur Aussprache bringt. Die Vernunftwissenschaft legt

die concrete Wirklichkeit des Vernunftbewußtseins und das Vertrauen auf die untrügliche Wahrhaftigkeit desselben ihrem Systeme als Fundament unter, constituirt sich so als Apologetik, als Grund- und Einleitungswissenschaft für die Theologie und muß in dieser ihrer Eigenschaft freie Wissenschaft sein: das sind die Hauptpunkte, in denen jene Grundanschauung ausgesprochen werden kann. Diese Punkte, an denen auch wir unsererseits mit Entschiedenheit festhalten wie die Folge zeigen wird, finden dortselbst noch eine nähere Bestimmung und Gestaltung, die dahin formulirt werden kann: das System der philosophischen Vernunftwissenschaft bedarf zur Grundlegung seines Fundaments keiner philosophischen Apologetik oder Einleitungswissenschaft, es vermag von diesem seinem Fundamente aus die specifisch-christlichen Wahrheiten (die immanenten und thatsächlich-geschichtlichen) ebenso nachzuweisen wie die ihnen vorausgehenden, rein-immanenten und philosophisch-geschichtlichen Wahrheiten der sog. natürlichen Offenbarung, es vollendet sich frei aus und in sich selber, ohne jemals als solches (abgesehen vom gläubigen Träger desselben) sich einer Glaubensautorität zu unterwerfen. Hiemit sind lauter Probleme getroffen, um die sich vorherrschend das geistige Leben der Gegenwart bewegt; ihnen werden wir vor allen andern unsere Aufmerksamkeit zuwenden müssen" (S. 249 f).

Hier also wird gerade die Lehre Frohschammer's, „daß die Philosophie als solche (abgesehen vom gläubigen Träger) der Glaubensautorität sich nicht unterwerfen könne," zugleich mit der andern Anschauung desselben, wogegen sich gleichfalls Herr Schmid „besonders gekehrt" haben soll, denjenigen Punkten der Frohschammer'schen Lehre, woran er seinerseits „mit Entschiedenheit festhalten" will, von ihm selber beigezählt. Nur um diesen Preis gelingt es der „Allgemeinen Zeitung," die überhaupt auf dem theologischen Gebiete wenig Glück hat, die Schmid'sche Theorie über das Verhältniß von Theologie und Philosophie als in Uebereinstimmung mit dem päpstlichen Schreiben darzustellen. Sie läßt ihren Schützling besonders gegen das sich kehren, woran er selber seinerseits „mit Entschiedenheit festzuhalten" erklärt hat!

„Hätte Schmid," fährt das Weltblatt fort, „in seinen ‚Wissenschaftlichen Richtungen' wirklich eine Hinneigung zur Frohschammer'schen Philosophie kundgegeben, wie wär' es denkbar, daß dieselbe Münchner Facultät ihn im Herbst 1866 zum Dogmatiker wähle, welche ein paar Jahre früher in einer öffentlichen Erklärung die specifischen Grundsätze der Frohschammer'schen Philosophie desavouirt hat?" Da sich die Sache wirklich so verhält, muß sie wohl auch „denkbar" sein. Uebrigens sind andere Vorgänge in der Münchner Theologenwelt nicht minder befremdlich. Sodann kommt die „Allgemeine Zeitung" in ihrem Artikel über den theologischen Standpunkt des neuen Dogmatikers auf „die im Bonner Literaturblatt von ihm veröffentlichten Artikel über die Controverse zwischen Kuhn und Schäzler" zu sprechen. Wer die gelesen hat, meint sie, „dem kann es keinen Augenblick zweifelhaft bleiben, daß Schmid von Frohschammer geistig völlig unabhängig sei, und daß er — weit entfernt ein principieller Gegner der alten Scholastik zu sein — vielmehr selber mit Kleutgen, Scheeben und Schäzler u. a. die thomistische Richtung einhalte." Das Urtheil Kleutgen's über die Schmid'sche „Richtung" kennen wir (siehe oben S. 273), und hat sie wohl ein Recht sich für „thomistisch" auszugeben?

Die Antwort darauf mag dem Leser überlassen bleiben. Dies ganze Verfahren indessen ist zu bezeichnend, als daß wir nicht mit ein paar Worten dabei verweilen sollten. Man weiß sich die Gunst der „Allgemeinen Zeitung" und die „wirksame Empfehlung Döllinger's" zu verschaffen, wünschte aber „die thomistische Richtung einzuhalten," weßhalb man ohne Weiteres eine Richtung, die der thomistischen auf's Grellste widerspricht, für die des englischen Lehrers ausgibt. Daß auch die betreffenden Kreise das Bedürfniß fühlen, ihre Lehre mit der thomistischen in Uebereinstimmung zu bringen, ist eine ebenso bemerkenswerthe als erfreuliche Erscheinung. Nichtsdestoweniger müssen wir die dabei befolgte Methode im Namen der Wissenschaft (von höhern Interessen nicht zu reden) zurückweisen.

Den schließlichen Wunsch der „Allgemeinen Zeitung," es möchten „sich nicht da und dort von vornherein ungegründete und nur zu leicht schadenbringende Vorurtheile gegen die akademische Wirksamkeit eines Mannes festsetzen, welcher bei seiner anerkannten geistigen Tüchtigkeit der katholischen Wissenschaft recht viel

nützen kann," theilen auch wir. Das von der „Allgemeinen Zeitung" aber zur Beseitigung jener Vorurtheile angewandte Mittel dürfte im Gegentheil nur dazu gut sein sie zu verstärken. Einen Nutzen für die katholische Wissenschaft sind wir von der „geistigen Tüchtigkeit" des Herrn Schmid, die wir nicht verkennen, nur in dem Maaße zu erwarten berechtiget, als er uns seinen förmlichen Bruch mit den Grundsätzen, woran er früher seinerseits „mit Entschiedenheit festzuhalten" erklärt hat, durch die That beweist. Bis jetzt aber wissen wir bloß von seinem guten Willen zu berichten. Denn noch seine jüngste Publication — unzweifelhaft gegen seine Absicht — ist vom Grundgedanken der Frohschammer'schen Auffassung, „daß die Philosophie als solche (abgesehen vom gläubigen Träger) der Glaubensautorität sich nicht zu unterwerfen habe," beherrscht. Darüber mit ihm zu rechten wäre uns selbstverständlich nicht in den Sinn gekommen, wenn er sich nicht berufen gefühlt hätte, von demselben Standpunkte aus (über dessen eigentliche Bedeutung, wie wir gerne annehmen, er sich selber nicht klar geworden ist) unsere eigene Lehre hierüber nicht ohne Berechnung aus dem Grunde zu beanstanden, weil „vom praktisch-gläubigen Standpunkte der rein-methodische nirgends klar und durchgreifend unterschieden werde!" Ein Anderes aber ist, beide Standpunkte unterscheiden, was sich von selbst versteht, daß geschehen müsse, und ein Anderes „von beiden aus entgegengesetzte Urtheile fällen", was Frohschammer gethan hat. Wenn also Herr Schmid, daß auch sie es thue, für einen „zweifellosen Vorzug" der Kuhn'schen Theologie erklärt; so hat er damit nicht bloß seinem Clienten einen schlechten Dienst erwiesen, sondern auch die Versicherung der „Allgemeinen Zeitung," daß er „von Frohschammer geistig völlig unabhängig sei," wird dadurch ungefähr ebenso glaubwürdig, als ihre Darstellung seiner Lehre genau ist.

Daß Herr Schmid die Ausschreitungen Frohschammer's nicht gutheißt, glauben wir ihm gerne. In seiner Philosophie aber und dem Ideenkreise, aus dem sie sich herausgebildet hat, ist auch er noch befangen. Ihm deßhalb einen Vorwurf zu machen, sind wir weit entfernt. Denn die Ursache davon liegt in seinem ganzen Bildungsgange, der auch durch seine Berufung in die theologische Facultät München nachträglich kein anderer geworden ist. Wir vermögen daher die Ansicht der „All-

gemeinen Zeitung," daß er „namentlich durch sein reiches philosophisches Wissen auf den gründlichen Betrieb der dogmatischen Studien gedeihlichst einwirken könne," nicht zu unterschreiben, wofern damit die Philosophie, wovon er in seinen bisherigen Versuchen Gebrauch gemacht hat, gemeint ist. Oder hält man etwa in München seine Behandlung der Trinitäts-, Schöpfungs- und Gnadenlehre für eine „gründliche?" Und wäre ein Betrieb der dogmatischen Studien im Sinne dieser Philosophie wirklich ein „gedeihlicher?" Damit möchten wir aber nicht gesagt haben, daß Herr Schmid auf dem dogmatischen Gebiete Ersprießliches zu leisten überhaupt nicht befähigt sei; nur mit dieser Philosophie dürfte es ihm nicht gelingen.

Ebensowenig kann es uns in den Sinn kommen, die Hochwürdige Facultät wegen ihrer Wahl tadeln zu wollen, oder sie für alle sonderbaren Ansichten des von ihr Berufenen verantwortlich zu machen. Man wird mir übrigens von dieser Seite meinen Freimuth um so weniger verübeln, als die Hochwürdige Facultät selber in ihrer Erklärung vom 16. Januar 1864 die hier von uns bekämpfte Richtung, deren Einwirkung auch auf die Ansichten des Herrn Schmid ganz unverkennbar ist, auf das Entschiedenste zurückgewiesen hat. So gewiß es also nicht gestattet ist, die unter dem Namen „neue Münchner Schule" bekannte theologische Richtung mit der Hochwürdigen Facultät als solcher zu verwechseln, gegen welche Unterstellung wir uns ausdrücklich verwahren; ebenso gewiß müssen uns die hochverehrten Mitglieder der Facultät, welche die Tendenzen der neuen Schule gleich uns verwerfen — und daß auch er dies thue, hat ihr Dogmatiker öffentlich erklärt — nicht bloß erlauben, sondern auch dafür dankbar sein, daß wir gegen jede Ansicht, die nach unserem Dafürhalten jenen Tendenzen Vorschub zu leisten geeignet sein dürfte, ohne Menschenrücksicht Widerspruch erheben. Diese Freiheit kann uns natürlich auch einzelnen Mitgliedern der Facultät gegenüber nicht benommen sein. Wir glauben daher ganz in ihrem Geiste und namentlich im eigenen Interesse des Herrn Schmid zu handeln, wenn wir ihn auf einige Punkte seiner Lehre, worin sie uns (unzweifelhaft gegen seine Absicht) die Irrthümer der „neuen Schule" zu begünstigen scheint, freundschaftlichst aufmerksam machen. Fahren wir daher getrost in unserer Untersuchung fort.

„Hierbei," meint er, d. h. bei der Verhältnißbestimmung von Wissenschaft und Glaube, „fällt ganz und gar nicht in's Gewicht, inwieweit eine sichere und irrthumsfreie Vernunfterkenntniß und Vernunftwissenschaft aus eigener Kraft des Geistes gewonnen werden könne und inwieweit nur mit übernatürlicher Gnadenhülfe" (Sp. 588). Allein gerade darum, was nach seinem Urtheil dabei „ganz und gar nicht in's Gewicht fällt," dreht sich die ganze Frage. Denn der Papst (in seinem Schreiben vom 21. December 1863) erklärt die Rücksichtnahme auf die übernatürliche Offenbarung zu einem gedeihlichen Betrieb der natürlichen Wissenschaften gerade deßhalb für nothwendig, weil das menschliche Vernunftlicht über eine gewisse Grenze nicht hinausreiche (quod quidem obtineri non potest, si humanae rationis lumen finibus circumscriptum eas quoque veritates investigando, quas propriis viribus et facultatibus assequi potest, non veneretur maxime, ut par est, infallibile et increatum divini intellectus lumen, quod in Christiana revelatione undique mirifice elucet). Ebenso hat bereits die Allocution vom 9. December 1854 das Unvermögen der menschlichen Vernunft ohne die Rücksichtnahme auf die übernatürliche Offenbarung eine wahre Philosophie herzustellen aus ihrem Unvermögen „eine sichere und irrthumsfreie Vernunfterkenntniß und Vernunftwissenschaft ohne übernatürliche Gnadenhülfe zu gewinnen," abgeleitet[1]). Auch Herr Schmid ist weit entfernt davon, ihre Nothwendigkeit zur Erreichung des angegebenen Zwecks in Abrede zu stellen; allein er bestreitet den Schluß, daß deßhalb die Philosophie mit Rücksicht auf die übernatürliche Offenbarung im Sinne einer Orientirung am Dogma zu betreiben sei. „Etwas Anderes," sagt er, „ist die übernatürliche Offenbarung Gottes

---

1) Atque hujusmodi humanae rationis sectatores seu cultores potius, qui eam sibi certam veluti magistram proponunt ejusque ductu fausta sibi omnia pollicentur, obliti certe sunt, quam grave et acerbum ex culpa primi parentis inflictum sit vulnus humanae naturae, quippe quod et obfusae tenebrae menti et prona effecta ad malum voluntas. Hinc celeberrimi ex antiquissima aetate philosophi quamvis multa praeclare scripserint, doctrinas tamen suas gravissimis erroribus contaminarunt... Nunc quando ex originis labe in universos Adami posteros propagata extenuatum esse constet rationis lumen . . . ecquis satis esse rationem ducat ad assequendam veritatem?

im Sinne der nachhelfenden Gnade und etwas Anderes im Sinne einer unfehlbaren, durch besondere Organe vermittelten Lehrmittheilung," von welcher Unterscheidung aus er zur Behauptung fortschreitet, daß der Mensch „ohne allen positiv-religiösen Auctoritätsglauben in völlig freier Weise bis zum Ende alles reinphilosophischen Wissens sicher und irrthumslos voranzudringen und nicht bloß eine wahre, sondern die wahre Philosophie sicher und irrthumslos zu realisiren vermöchte, so sehr er auch hiezu einer die Wunden der Natur heilenden, übernatürlich nachhelfenden Gottesgnade innerer oder äußerer Art bedürfte" (Sp. 589). Und hiebei wird der Mensch, wie schon die Erwähnung der „Wunden der Natur" beweist und zum Ueberfluß ausdrücklich bemerkt wird, „in seinem jetzigen Zustande" vorausgesetzt.

Diese Lehre, offen gesagt, mißfällt uns auf's Höchste. Denn in der thatsächlichen Weltordnung gibt es keine „die Wunden der Natur heilende, übernatürliche Gottesgnade" außer in Verbindung mit dem „positiv-religiösen Auctoritätsglauben" oder wenigstens in der Richtung auf ihn und zur Vorbereitung darauf. Und wiewohl von uns die Möglichkeit einer privaten, von der „durch besondere Organe vermittelten Lehrmittheilung" verschiedenen übernatürlichen Offenbarung bereitwilligst eingeräumt wird; so darf doch davon der Einzelne bei seinen wissenschaftlichen Arbeiten „im Sinne der nachhelfenden Gnade" nur insoweit Gebrauch machen, als er die Ueberzeugung gewonnen hat, daß sie mit der „unfehlbaren, durch besondere Organe vermittelten Lehrmittheilung" übereinstimme[1]). Sie also, worauf bei ihren Forschungen Rücksicht zu nehmen gewissen Herrn so überaus schwer fällt, bleibt immer die höchste Wahrheitsnorm.

Und wie stünde es mit unserer Geistes- und Gewissensfreiheit, wenn dem nicht so wäre? Setzen wir den Fall, jeder einzelne Gelehrte, wie Herr Schmid zu sagen beliebt, vermöchte seine subjectiven Meinungen aus einer „übernatürli-

1) Von der Prüfung, der jede außerordentliche Offenbarung, bevor man sie annehmen darf, unterzogen werden muß, sagt Suarez: Prima autem et praecipua probatio esse debet, ut talis revelatio non sit contraria catholicae doctrinae neque a regula Ecclesiae discedat (de fide disp. 3. sect. 10. nro. 7).

chen Offenbarung Gottes im Sinne der nachhelfenden Gnade" abzuleiten, unabhängig von einer „unfehlbaren, durch besondere Organe vermittelten Lehrmittheilung." Dann wäre das „Prophetenthum der öffentlichen Meinung," wofür Döllinger (Rede über Verganght. u. Ggwrt. d. kth. Th. S. 47) „in der Kirche eine außerordentliche Gewalt neben den ordentlichen Gewalten" in Anspruch nimmt, allerdings fertig, damit aber auch das einzig wirksame Mittel, die Monopolisirung der Wissenschaft zu verhindern, beseitiget.

Herr Professor Schmid, von dem wir jetzt scheiden, möge schließlich die Versicherung hinnehmen, daß wir weit davon entfernt sind, ihn unter dieselbe Kategorie mit den Männern der „neuen Schule" zu bringen; nur gewisse Berührungspunkte seiner Lehre und der ihrigen wollten wir ihm vor Augen legen, damit ihm hiedurch die Gelegenheit geboten würde, seine Lehre mit den Grundsätzen, wozu er sich in seiner Erklärung vom 2. December 1866 bekannt hat, mehr und mehr in Einklang zu bringen. Dies dürfte ihm aber nur in dem Maaße gelingen, als er sich dazu entschließt, bei den großen Theologen, denen gegenüber er sich bisher kritisch zu verhalten gewohnt war, in die Schule zu gehen. Möge er sich also seinen Lehrer wählen! Oder da vielmehr seine Wahl bereits getroffen ist und er mit uns auf demselben Boden der thomistischen Grundanschauung zu stehen versichert, wozu wir ihm von Herzen Glück wünschen; so kann es sich für ihn bloß darum handeln, consequent zu sein. Die „thomistische Grundanschauung" ist kein so vager Begriff, daß sich darunter alles Mögliche subsumiren ließe. Was thomistisch sei und was nicht, kann, wenn man dabei die thomistische Tradition zu Rathe zieht, hinreichend bestimmt werden. Auf sie also, wozu wir ihm den Weg gezeigt haben, möge Herr Schmid, wenn er wirklich mit uns „die thomistische Richtung einzuhalten" gesonnen ist, mit empfänglichem Geiste eingehen. Es soll uns freuen, an seiner Seite unter derselben Fahne zu kämpfen. Wir bieten ihm also vertrauensvoll die Hand. Stoßt er sie zurück, verkennt er unsere guten Absichten und will er nach wie vor uns gegenüber eine Vermittlerrolle spielen, wozu er nun einmal nicht berufen ist; — dann hat er offenbar die Folgen, welche daraus erwachsen können, allein selber zu verantworten. Gott möge seine Entscheidung lenken!

Da wir durch den Gegenstand dieser Schrift einzelne Aussprüche Döllinger's anzuführen mehrfach veranlaßt waren, so glauben wir dem berühmten Manne schuldig zu sein, unser Verhältniß zu ihm offen darzulegen.

b) Der theologische Standpunkt Döllinger's.

In Bewunderung der unglaublichen Gelehrsamkeit, des seltenen Scharfsinns und der großen Sprachgewandtheit dieses Mannes soll uns Niemand überbieten. Auch seine wirklichen Verdienste um die Kirche sollen weder verschwiegen noch verkleinert werden. Allein eben dies, daß Döllinger unter den katholischen Theologen der Gegenwart so groß dasteht, macht uns gegenwärtige Untersuchung zur unabweisbaren Pflicht. Kein wissenschaftlicher Theologe in Deutschland (von den jüngern wenigstens) kann heute behaupten, daß er sich gänzlich unabhängig von Döllinger entwickelt habe. So gewiß er daher über seinen eigenen theologischen Standpunkt in's Klare zu kommen verpflichtet ist, ist er es auch über jenen Döllinger's, der auf den seinigen nicht ohne Einfluß bleiben konnte. Für mich aber kommt noch ein besonderer, persönlicher Beweggrund hinzu. Daß ich auf der Münchner Gelehrtenversammlung den bekannten Protest gegen die Rede Döllinger's unterzeichnet habe, blieb nicht ohne Rückwirkung auf meine ganze Lebensstellung. Je empfindlicher daher die Folgen dieses Schrittes für mich gewesen sind, um so mehr fühle ich das Bedürfniß, mich über die Gründe, welche mich damals dazu veranlaßt haben und die erst heute, im Lichte der seitherigen Ereignisse, ihre rechte Würdigung finden, öffentlich auszusprechen. Diese Bemerkungen indessen wollen kein Angriff auf Döllinger und noch viel weniger eine Verurtheilung seines Standpunktes sein; sie bezwecken vielmehr bloß die einfache Darlegung der wichtigsten Gründe, weßhalb es uns unmöglich ist, ihm darauf zu folgen.

Wenn das officielle Organ der bayerischen Regierung, die „Bayerische Zeitung“ (1865 Nro. 348), „von einer Münchner theologischen Schule, von einer eigenthümlich ausausgeprägten, wissenschaftlichen Richtung im Schooße der katholischen Kirche“ zu erzählen weiß, „die, an einem ihrer hervorragendsten Mittelpunkte in Deutschland befindlich, den bedeutendsten Mann unter allen jetzt lebenden

Theologen ihres Bekenntnisses an der Spitze trägt, den Namen Döllinger's;" — so will dies nicht dahin verstanden sein, als sei Döllinger der eigentliche Gründer jener Schule. Ihre Anfänge reichen viel weiter zurück. Nach dem, was wir aus Stattler mitgetheilt haben (S. 333 ff.), muß man annehmen, daß schon damals auf demselben fruchtbaren Boden, der vor „einigen Jahren," wie die B. Z. berichtet, jene „Münchner theologische Schule" erzeugt hat, Keime einer „eigenthümlich ausgeprägten, wissenschaftlichen Richtung im Schooße der katholischen Kirche" ans Licht traten, womit die ihrige eine auffallende Aehnlichkeit hat.

Die innere Verbindung zwischen der „neuen Schule" und ihren altbayerischen Vorläufern wird vornehmlich durch Franz v. Baader hergestellt. Kann auch wahrscheinlich dieser merkwürdige Mann nicht im engern Sinn als ein Schüler Stattler's bezeichnet werden[1]), so ist doch eine gewisse innere Verwandtschaft der beiden Geister (was selbstverständlich einzelne Unterschiede nicht ausschließt) ganz unverkennbar, und die bekannte Lehre Baader's vom Primat würde uns auch dann, wenn er dabei nicht ausdrücklich auf Stattler verwiese (WW. X. S. 149)[2]), unwillkürlich an ihn erinnern. Wie also gewisse Ideen Baader's auf Stattler zurückführen; ebenso unbestreitbar und augenfällig ist ihr Zusammenhang mit der fraglichen neuen Münchner Schule und dadurch ihr Einfluß auf die Gegenwart, wobei wir uns indessen auf das Entschiedenste gegen die Unterstellung verwahren, als

---

1) „Schlosser," bemerkt Dr. Franz Hoffmann, „will wissen, daß er ein Schüler Bened. Stattler's gewesen sei. Allein seine Angabe ist ohne alle bestimmte Nachweisung und hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Dagegen glaubt sich der Herausgeber jedoch nur dunkel erinnern zu können, im Hause Baader's selbst gehört zu haben, daß der nachmalige Bischof M. Sailer als junger Mann oder Jüngling Hauslehrer in dem väterlichen Hause Baader's zu München gewesen sei" (WW. II. Einl. S. XXXIV).

2) „Wie denn z. B. der Jesuit Stattler zwar Petrum als die Grundfeste des Hauses, die übrigen Apostel nur als Starttheile des letztern als Gebäudes sich vorstellt, welche Grundfestung durch Jesum Christum selber — wann und wie, sagt er freilich nicht — auf Rom fixirt und gleichsam gebannt sei; dagegen aber doch dem jedesmaligen Papst ex cathedra keine Unfehlbarkeit zugesteht, außer in seiner collegialen Verbindung mit wenigstens einigen Bischöfen. Diese Lehre hat indessen Rom mißbilligt."

würden von uns alle ehemaligen Schüler Baader's, wovon wir einige als treffliche Katholiken kennen zu lernen Gelegenheit hatten, jener Schule beigezählt. Welches also — um zu unserem eigentlichen Thema zurückzukehren — ist in Wahrheit die Stellung Döllinger's zu der „eigenthümlich ausgeprägten, wissenschaftlichen Richtung im Schooße der katholischen Kirche," die seinen Namen „an der Spitze trägt?"

Daß er einem etwaigen Versuch, an der geschichtlich feststehenden Lehre oder Verfassung der Kirche etwas zu ändern, seine Zustimmung versagen würde, ist meine aufrichtige Ueberzeugung. Insoweit daher die „neue Schule" reformatorische Absichten dieser Art verfolgt, mißbraucht sie den Namen, den sie „an der Spitze trägt." Dabei können und dürfen wir uns aber nicht verhehlen, daß einzelne seiner jüngsten Schritte und Aeußerungen allerdings geeignet waren, ähnlichen Bestrebungen Vorschub zu leisten, sowie man auch dabei nicht versäumt hat, sich auf ihn — obschon mit Unrecht — zu berufen.

„Wenn nun aber Döllinger," sagt z. B. die „Allgemeine Zeitung" (1865 Nro. 89), „die schließliche Einziehung des Kirchenstaats nicht bloß für möglich, sondern selbst für wahrscheinlich hält, so schweigt er doch gänzlich von dem Einfluß, den sie für die weitere Ausgestaltung der Kirchenverfassung haben muß." Damit aber meint das Blatt „die richtige Benutzung der historischen Thatsache, daß der Papst im Katholicismus ebensowenig von jeher unumschränkter, autokratischer Monarch, als in Italien selbstständiger Beherrscher des Kirchenstaats gewesen ist, also dort wie hier eine Aenderung eintreten kann, ohne daß der Katholicismus selbst dadurch im Mindesten wesentlich berührt wird." „Das," heißt es weiter, „ist der Grundgedanke, von dem der katholische Religionsphilosoph Baader in seinen Vorschlägen, die er bereits vor beinahe dreißig Jahren aufgestellt hat, geleitet wird." So gewiß nun Döllinger diese Reformvorschläge, von deren Ausführung die „Allgemeine Zeitung" unter Andern erwartet, daß sie „namentlich in Deutschland auch der Pflege der Wissenschaft von Seiten der Kirche förderlicher als das bisherige System sein werde," nicht minder entschieden wie wir verwirft; so beweist doch die bloße Verbindung, in welche hier sein Name mit dem Baader's gebracht werden konnte, deutlich genug, daß sich seine Behandlung der einschlägigen Frage — obschon

gegen seine Absicht — als Deckmantel der bedenklichsten Bestrebungen gebrauchen läßt; was allein, von allem Andern abgesehen, uns davon abhalten mußte, seinen theologischen Standpunkt schlechthin zum unserigen zu machen.

Von der Schelling'schen Auffassung der katholischen Kirche hat er bei einer andern Gelegenheit so geredet, daß es mindestens zweifelhaft bleibt, ob er selber sie theile oder nicht. „Des Königs Augenmerk" — sagt er vom verstorbenen Könige Maximilian II. — „war jedoch, wie natürlich, vorzugsweise auf alles das gerichtet, was zur kirchlichen Versöhnung des Occidents, zunächst Deutschlands, in nähere oder entferntere Beziehung gesetzt, als günstiges Vorzeichen des nahenden Friedens angesehen werden konnte. Daß die künftige Vereinigung nicht in der Form eines einfachen, unvermittelten, gleichsam mechanischen sich Wiederzusammenschließens der getrennten Confessionen erwartet werden dürfe, das sah er ein. Auch das war ihm klar, daß nicht an eine reine Absorption der einen Kirche durch die andere zu denken sei. Es müsse, meinte er, auf beiden Seiten erst ein gewisser Reinigungsproceß eingeleitet werden, und die Erkenntniß sich Bahn brechen, daß jede der beiden Genossenschaften, wenn auch in ungleichem Maaße, von der andern Güter zu empfangen, jede mit Hülfe der andern von Gebrechen und Einseitigkeiten sich zu befreien, Lücken in ihrem religiösen und kirchlichen Leben auszufüllen, Wunden zu heilen habe, auch dürfe keiner das Aufgeben eines wirklichen, durch Leben und Geschichte erprobten Gutes zugemuthet werden." „Ich weiß nicht," setzt Döllinger hinzu, „in wie weit Schelling's bekannte Idee von einer umfassenden Kirche der Zukunft dazu beigetragen hatte, seine Ansicht näher zu gegestalten" (König Maximilian II. und die Wissenschaft S. 32 f).

Daß der einzelne Katholik von Protestanten Manches lernen könne, bin ich weit entfernt zu bestreiten. Hätte aber wirklich die katholische Genossenschaft von der protestantischen „Güter zu empfangen" und mit ihrer Hülfe „von Gebrechen und Einseitigkeiten sich zu befreien, Lücken in ihrem religiösen und kirchlichen Leben auszufüllen, Wunden zu heilen?" Dies setzte voraus, daß der katholischen Kirche als solcher ein „durch Leben und Geschichte erprobtes Gut" fehle, das hingegen die protestantische Genossenschaft (in ihrer Lehre und Verfassung) besitzt. Und wäre insofern im „religiösen und kirchlichen Leben"

der katholischen Genossenschaft eine „Lücke auszufüllen“ und eine „Wunde zu heilen;“ so ist folgerichtig die bisherige Haltung der Kirche, wodurch sie ihre Glieder um den Mitgenuß jener „Güter“ gebracht hat und fortwährend bringt, — ein „Gebrechen“ und eine „Einseitigkeit.“ Dies aber weiß ich mit ihrer Unfehlbarkeit nicht zu vereinbaren.

Döllinger spricht von einem Berufe der Theologie, „die getrennten Confessionen einmal wieder in höherer Einheit zu versöhnen“ (R. ü. V. u. G. d. k. Th. S. 46). Als das wirksamste Mittel hiezu erschien aber dem König von Bayern, dessen Ansicht Döllinger ohne sie zu berichtigen wiedergibt, ein „wissenschaftlicher Bruderbund“ zwischen Katholiken und Protestanten. „Aus dieser Gemeinschaft werde einst, so hoffte er, wenn unter dem Einflusse linderer Lüfte die confessionelle Eisrinde aufthauen und zerfließen werde, eine noch höhere, das ganze Gebiet geschichtlicher und also auch religiöser Wahrheit umfassende Einheit hervorgehen.“ „Dann aber glaubte er, daß der Wissenschaft, besonders der geschichtlichen, hier um so mehr ein vorbereitender Beruf zukomme, als ja die Religion selbst Geschichte sei (vglch. oben S. 296 ff.), und nur als historische Thatsache und gemäß den Gesetzen historischer Erkenntniß verstanden und gewürdigt werden könne“ (König Maximilian II. S. 34 f).

Eine nothwendige Bedingung zur Verwirklichung jener „höhern Einheit“ wäre ferner nach der Ansicht Döllinger's, „daß die Theologie und durch sie die Kirche die Art und Kraft jenes Magnetberges der Fabel annähme, der alles Eisen aus dem ihm nahe gekommenen Schiffe herauszog, daß es auseinanderfiel — ich meine, daß sie alles Wahre und Gute, das die getrennten Genossenschaften in Lehre, Geschichte und Leben entdeckt oder erzeugt haben, sorgfältig von dem beigemischten Irrthume ausscheide, und dann frei und offen acceptire, ja als das rechtmäßige Eigenthum der Einen wahren Kirche, die dies Alles einmal, im Keime wenigstens und in der Anlage, besessen habe, in Anspruch nehme“ (R. ü. V. u. G. d. k. Th. S. 46). Hat aber die Kirche dies Alles nur „einmal“ besessen; so hat sie in dem Augenblick, von wo an sie es nicht mehr besitzt, die wahre Kirche zu sein aufgehört. So gewiß daher, als dies unmöglich ist, findet das gebrauchte Gleichniß auf die Kirche keine Anwendung. Hat sie als

die „Eine wahre Kirche" die in den von ihr getrennten Genossenschaften zerstreuten Wahrheitskörner von Anfang an als ihr wesentliches und unverlierbares Eigenthum besessen; dann braucht sie nicht aus ihnen sie erst nachträglich „herauszuziehen." Daß die Theologie „das Wesentliche, Bleibende scharf unterscheide von dem Zufälligen, dem Vorübergehenden und den der Idee fremdartigen Auswüchsen," darauf zu dringen waren auch wir mehrmals in der Lage. Der Zusatz Döllinger's jedoch: „dies ist noch durchaus nicht geschehen," läßt den gegenwärtigen Zustand der Kirche in einem gar zu ungünstigen Lichte erscheinen. Denn danach wäre Manches, das die Theologie für der Kirche wesentlich erklärt, nur zufällig und ein ihrer Idee fremdartiger Auswuchs, was ich wiederum nicht mit ihrer Unfehlbarkeit zu vereinbaren weiß, da dieser Irrthum der Theologie nothwendig auf die Kirche selber zurückfiele. Denn die Unterscheidung des Wesentlichen vom Zufälligen und von den der Idee fremdartigen Auswüchsen vermag sie, um mit Melchior Canus zu sprechen, allein durch das Auge der Theologen vorzunehmen. In dem Maaße also als die (in ihrer Gesammtheit) dabei fehlgreifen, irrt sie selber [1]).

Während hier Döllinger der Theologie zu wenig zutraut, überschätzt er auf der folgenden Seite ihre Bedeutung in der Kirche. „Die Theologie ist es, welche der rechten, gesunden öffentlichen Meinung in religiösen und kirchlichen Dingen Dasein und Kraft verleiht, der Meinung, vor der zuletzt Alle sich beugen, auch die Häupter der Kirche und die Träger der Gewalt. Aehnlich dem Prophetenthume in der hebräischen Zeit, das neben dem geordneten Priesterthume stand, gibt es auch in der Kirche eine außerordentliche Gewalt neben den ordentlichen Gewalten, und dies ist die öffentliche Meinung. Durch sie übt die theologische Wissenschaft die ihr gebührende Macht, welcher in der Länge nichts widersteht. Der Theologe nämlich beurtheilt und richtet die Erscheinungen in der Kirche nach den Ideen, während der gedankenlose Haufe umgekehrt verfährt; alle ächt

1) De loc. theolog. lib. XII. cap. 6. pag. 677: Eorum error, error fuisset Ecclesiae, utpote quum ad cernendum hujus generis res non alios Ecclesia, quam theologorum oculos habeat, qui si fallerentur, totum Ecclesiae corpus in suo facerent errore versari.

reformatorische Thätigkeit aber besteht doch zuletzt darin, daß jede Einrichtung oder Uebung in der Kirche ihrer Idee entsprechend gemacht werde" (S. 47).

Ist aber dies in letzter Instanz Sache der Theologen? Dann regieren sie die Kirche. Handelt es sich darum, ob eine bestimmte „Einrichtung oder Uebung in der Kirche ihrer Idee entspreche," so werden darüber allerdings auch die Theologen gehört; allein das letzte Wort dabei haben nicht sie zu sprechen. Es ist also gewiß eine etwas zu kühne Behauptung, daß vor der durch die Theologie geschaffenen „öffentlichen Meinung" „zuletzt Alle sich beugen, auch die Häupter der Kirche und die Träger der Gewalt." Das gerade Gegentheil ist der Fall. Wenn ein Theologe, wie z. B. der hl. Thomas, ein besonderes Ansehen in der Kirche genießt, und wenn daher „auch die Häupter der Kirche und die Träger der Gewalt" bei ihren Entschlüssen auf seine Ansicht besonders Rücksicht nehmen; — so kommt ihm diese bevorzugte Stellung in der Kirche doch nur deßhalb zu, weil die „Häupter der Kirche und die Träger der Gewalt" seine Lehre als mit der göttlichen Offenbarung im Einklang stehend, worüber zu urtheilen ihnen die Vollmacht übertragen ist, erkannt und sie deßhalb durch ihre Gutheißung (worin verschiedene Abstufungen zu unterscheiden sind) empfohlen haben.

Wahrlich! Um die innere Consequenz und Beständigkeit der theologischen Wissenschaft wäre es gethan, wenn sie die „ihr gebührende Macht" nur durch die „öffentliche Meinung" ausübte. Denn die ist ebenso unbeständig und wankelmüthig als das menschliche Herz überhaupt. Nein! Soll die Theologie, was ihr auch Döllinger einräumt, „eine fürstliche Würde unter den Disciplinen" haben (die Universitäten sonst und jetzt S. 54), dann muß ihr ein zuverlässigeres Mittel auf die Geister zu wirken, als die „öffentliche Meinung" ist, zu Gebote stehen. Nicht durch sie also „übt die theologische Wissenschaft die ihr gebührende Macht, welcher in der Länge nichts widersteht," sondern dadurch, daß sie, um mit St. Thomas zu reden, ihre Gewißheit aus dem Lichte der göttlichen Wissenschaft, die untrüglich ist, empfängt (certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae decipi non potest [1]). Dies Licht aber, wie wir wissen, leuchtet ihr im Glau-

1) 1. q. 1. a. 5.

ben, für dessen Reinerhaltung zu sorgen Sache der „Häupter der Kirche und der Träger der Gewalt" ist.

„Das Dogma in der Form der kirchlichen Feststellung," lehrt Döllinger, „bietet eben an sich nur Worte, welche, so inhaltreich sie sind, so sorgfältig sie ausgewählt und abgegränzt sein mögen, doch immer erst der geistigen Befruchtung durch die Theologie und das Lehramt bedürfen, und welche, während sie in den Händen eines Leben besitzenden und Leben gebenden Theologen zu strahlenden Juwelen werden, unter den Manipulationen eines rohen, mechanisch verfahrenden Geistes zu todten Kieselsteinen werden" (R. ü. V. u. G. d. k. Th. S. 53). Das Letztere ist allerdings möglich. Allein wem soll der Theologe das „Leben," das er selbst besitzen muß, einhauchen? Seiner Darstellung des Dogma, nicht aber dem Dogma selber. Denn dieses ist vielmehr die Lebensquelle seiner Wissenschaft. Die Theologie also bedarf der „geistigen Befruchtung" durch das Dogma und nicht umgekehrt. Sie empfängt sie aber mittelst des Glaubens, der, wie sich Clemens Alexand. ausdrückt, dem Theologen so nothwendig ist, wie die Luft zum Leben (vglch. meine Schrift „Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente" S. 572).

Bei einer Gelegenheit, die er selber als einen „feierlichen Moment" bezeichnet, hat Döllinger das folgende Wort gesprochen: „Wehe ihr und wehe ihren Jüngern, wenn die Theologie wie ein nervenschwaches Weib sich absperren wollte gegen jeden frischen Luftzug der Forschung, wenn sie jedes ihr, oder nicht einmal ihr, sondern nur den Theologen unbequeme Ergebniß der Geschichte zurückwiese als eine allzu derbe, ihrer schwächlichen Constitution nicht zusagende, Speise" (Die Universitäten sonst und jetzt S. 54). Eine Theologie, der ein den Theologen „unbequemes Ergebniß der Geschichte" es nicht auch wäre, kenne ich nicht, so wenig als ich eine von der geschichtlich erscheinenden, sichtbaren verschiedene, ideale Kirche kenne, in die sich, wem jene „unbequem" zu werden beginnt, nach Belieben zurückziehen könnte. Wohl aber weiß ich, daß eine der übereinstimmenden Lehre der Theologen zuwiderlaufende Ansicht kein wirkliches „Ergebniß der Geschichte" sein kann. Ein „Ergebniß" dieser Art ist nothwendig nur ein scheinbares, das allerdings unter Umständen auch hervorragende Geister zu berücken und auf falsche Bahnen zu locken vermag, das indessen, als was es der Theo-

logie im Lichte des Glaubens erscheint, früher oder später auch von der Geschichte erkannt werden wird.

Fast ebenso alt wie das Christenthum selber sind die Versuche, durch Abschwächung des Kerns seiner Lehre dem Widerspruch zuvorzukommen, auf den sein göttlicher Stifter vorausgesagt hat, daß es stoßen würde. Ihr Ausgang war nothwendig der thatsächliche. Das von Christus zur Reinerhaltung des Glaubens eingesetzte unfehlbare Lehramt mußte sie für eine Schädigung desselben, weil dadurch sein Gegenstand verändert oder wenigstens verdunkelt wurde, erklären.

Die Gefahr, aus Nachgiebigkeit gegen den Zeitgeist dem Dogma etwas zu vergeben, liegt um so näher, je schroffer der Gegensatz ist, dessen Ausgleichung dabei beabsichtiget wird. Es ist daher ganz erklärlich, daß die Anwendung der neuern Philosophie auf die katholische Dogmatik mehr als ein Mal keinen glücklichern Ausgang gehabt hat. Unter ihrem Einfluß steht auch die theologische Richtung, deren Verhältniß zum Dogma in gegenwärtiger Schrift besprochen wird. Zu dieser Untersuchung aber — wozu wir auch uns gegenüber Jedermann das Recht einräumen — haben uns Vernunft und Offenbarung gleichmäßig aufgefordert. Denn beide verbieten uns, eine Lehre ohne vorgängige Prüfung anzunehmen. Und auch dies unterliegt keinem vernünftigen Zweifel, daß sich dabei die Wissenschaft mit dem, was dem Schüler oder gemeinen Mann genügen mag, um eine Lehre glaubwürdig zu finden, unmöglich befriedigen könne. Nichtsdestoweniger nehmen die Männer der theologischen Richtung, womit wir es hier zu thun haben, für ihre eigenen Aufstellungen dieselbe Unterwerfung, die sie mit Recht von ihren Schülern verlangen, der gesammten Theologenwelt gegenüber in Anspruch. Auch der bescheidenste Zweifel an der Richtigkeit ihrer Lehren ist in ihren Augen eine persönliche Beleidigung. Dies ist um so auffallender, als sie selber nicht anstehen, bei ihren wissenschaftlichen Kämpfen auf ein Gebiet einzudringen, das sich seiner

Natur nach der öffentlichen Besprechung entzieht und dessen Berührung vor dem großen Publicum das Zartgefühl und den guten Ton verletzt. So urtheilt z. B. Herr Joh. Bapt. Baltzer, „Domscholasticus und Professor an der kath. theol. Universitätsfacultät zu Breslau," in seiner „biblischen Schöpfungsgeschichte" (S. 74 f) über unsere Gnadenlehre, indem er dabei unsern Namen nennt: „Diese Ansicht ist mit der tridentinischen Lehre über Freiheit und Gnade nicht zu vereinigen und kann nur dazu dienen, die letztere zu verwirren und durch Neophyten zu lutherisiren. Videant Episcopi — —!" Wir setzen hinzu: Möchte dieser Wunsch in Erfüllung gehen.

Register.

T.